

FİKİR MİMARLARI DİZİSİ - 9

HUSSERL

Mantık Araştırmaları

•

Avrupa Bilimlerinin Krizi

•

Saf Fenomenoloji Üzerine Düşünceler

•

Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Giriş

say

Fikir Mimarları - 9

HUSSERL

Yazan ve yayıma hazırlayan:

Kasım Küçükalp

SAY

Fikir Mimarları - 9
HUSSERL

Say Yayınları
Sertifika No: 10962

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım
Yazan ve Yayıma Hazırlayan: Kasım Küçükalp
Editör: Derya Önder

Say Yayınları
Ankara Cad. 54 / 12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
web: www.sayyayincilik.com
e-posta: say@sayyayincilik.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 54 / 4 • TR-31110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com
online satış: www.saykitap.com

HUSSERL

KASIM KÜÇÜKALP

1974 yılında Erzurum'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Bursa'da tamamladı. 1994 yılında girmiş olduğu DEÜ İlahiyat Fakültesini 1999 yılında bitirdi ve hemen akabinde DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde kazanmış olduğu yüksek lisans programına bağlı olarak bir yıl İngilizce hazırlık sınıfını okuduktan sonra, UÜ İlahiyat Fakültesi'nde hem yüksek lisans programına hem de araştırma görevlisi olarak fakültedeki görevine başladı. Yüksek Lisans çalışması olarak "Nietzsche'nin Postmodernizme Felsefe Bakımından Etkileri" başlıklı çalışmasını Prof. Dr. Ahmet Cevizci danışmanlığında 2002 yılında tamamladı. Yüksek Lisansın akabinde kazanmış olduğu doktora programı ekseninde, aynı danışman hocanın rehberliğinde "Batı Felsefesinin Dekonstrüksiyonuna Yönelik İki Yaklaşım: Heidegger ve Derrida" konulu doktora çalışmasını Şubat 2008 yılında tamamladı. Halen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Felsefe Tarihi Anabilim Dalında Yardımcı Doçent olarak çalışan Küçükalp ayrıca, Prof. Dr. Ahmet Cevizci'nin editörlüğünde 2003 yılından beri yayımlanmaya devam eden uzun süreli bir çalışma olan Felsefe Ansiklopedisi adlı çalışmada genel koordinasyon göreviyle beraber çeşitli maddeleri de kaleme almaktadır.

Kitapları

"Nietzsche'nin Hayatı ve Eserleri", Arthur Danto, Nietzsche Hayatı Eseleri ve Felsefesi, (Der. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 1-28.

Nietzsche ve Postmodernizm, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

Husserl, Say Yayınları, İstanbul, 2006.

Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida, Sentez Yayınları, Bursa, 2008.

Batı Düşüncesi, Kasım Küçükalp ve Ahmet Cevizci, İsam Yayınları, İstanbul, 2009.

ÖNSÖZ

Hem bir düşünme tarzı hem de bir yöntem olarak geliştirdiği fenomenolojisiyle kendinden sonraki felsefeler ve sosyal bilim dalları üzerinde belirgin bir etkiye sahip olmak suretiyle, 20. yüzyılın en etkili filozoflarından biri olan Husserl üzerine bir çalışma yapmak, aslında sanki hiç bitmeyecek bir yola koyulmakla eşanlamlı bir teşebbüs anlamına gelecektir. Bu tespit elbette ki birtakım gerekçelere sahiptir.

Bu gerekçelerin başında Husserl'in fenomenolojisinin adeta onun hayatına yayılmış süregiden bir düşünme, araştırma ve hesaplaşma olması gelmektedir. Daha ilk dönem çalışmalarından, geç dönem çalışmalarına kadar Husserl, çalışmalarının altbaşlığını fenomenolojiye giriş vb. tarzda belirleyerek, fenomenolojinin ne denli gelişime açık bir felsefe yapma tarzı olduğunu bizzat kendisi tespit etmiştir. Fenomenolojinin bugünkü durumu dikkate alındığında, fenomenoloji hakkında yapılan onca eleştiri, değerlendirme ve çalışmanın nihai bir sona ulaşmamış olması da bu tespiti doğrular niteliktedir. Zira çağdaş felsefede fenomenolojik geleneğe bağlı olmakla birlikte birbirinden mahiyet bakımından farklı ve zaman zaman da birbiriyle karşıtlık arz eden birçok yaklaşım tarzını gözlemlemek mümkündür.

Bir diğer gerekçe ise, belki de ilk gerekçenin de sebebini oluşturan fenomenolojinin felsefî derinliğiyle ve şümullü boyutuyla alakalıdır. Fenomenoloji her ne kadar Husserl'le ve Husserl'in düşüncelerini belirleyen tarihsel şartlarla alakalı olsa da, derinliği itibariyle bir bütün olarak Batı düşünce geleneğiyle, özellikle de modern düşünce tarzı ve bilim anlayışıyla derinlikli bir hesaplaşmayı gerektirmektedir. Felsefenin tarihsel seyri boyunca giderek bütünlük kaybına uğrayıp, modern dönemde de bilimsel gelişme ve ayrışmalarla temel olma fonksiyonunu yavaş yavaş yitirmesi, bilimlerin birbirinden ve felsefeden kopup hayat için olmaklık fonksiyonlarını yitirmeleri, pozitivizm, tarihselcilik ve psikolojizmin söz konusu ayrışmayı daha da derinleştirmeleri ve nihayet bu durumun Avrupa insanlığı sathına yayılan bir insanlık problemine vücut vermesi Husserl'i, tüm bu problemlerin üstesinden gelmeye muktedir bir düşünme tarzı ve yöntem arayışına itmiştir. Elbette ki, böyle şümullü bir muhtevaya sahip bir soruşturmanın, yani fenomenolojinin anlaşılıp, gereği gibi takdir edilmesi, tüm bu sürecin anlaşılıp takdir edilmesine bağlıdır ki, bu Husserl ve

fenomenoloji konusunda çalışmayı zorlaştıran önemli bir gerekçe olmak durumundadır. Buna bir de Husserl'in, idealist bir felsefe anlayışıyla ortaya koyduğu derinlikli analizleri ve değerlendirmeleri eklenince durum daha da kompleks bir karaktere bürünmektedir. Zira Husserl, ele aldığı hemen her konuyu, titiz bir incelemeye tabi tutup, dünyanın, anlamın, değerlerin ve felsefî kavramların yönelimsel karakterini, bilinçle bağlantılarını ve bilinçte oluşturulduklarını ortaya koyarken, yapılan değerlendirmeler arasındaki bağlantı gereği gibi anlaşıldığı ölçüde anlamına erişilebilen bir felsefî etkinlikte bulunur.

Felsefe ancak idealist bir etkinlik olduğu takdirde felsefe olma adına yakışır sözünü doğrularcasına Husserl, soruşturmasını tüm hayatına yayıp, ideal olanın tamamlanmaktan ne denli uzak, biteviye bir çabayı gerektiren karakterini, arkasında bıraktığı ve hâlâ araştırmacılar için çok önemli kaynak fonksiyonu gören külliyatıyla ispatlamıştır. Yayımlanmış eserlerinin dahi bütünüyle anlaşılıp değerlendirilmesinin hayli bir emeği gerektirdiği yerde, arkasında bıraktığı elyazmalarının hacminin büyüklüğü Husserl üzerine çalışmanın ne denli güç olduğunun açık bir göstergesidir. Bununla birlikte bir yerden başlamanın, Husserl ve fenomenoloji üzerine çalışmanın Türk felsefe kültürü için mütevazı bir katkı olacağı gerçeği beni böyle bir çalışmaya sevk etti. Beni böyle bir çalışmaya sevk ve motive eden asıl amil, saygıdeğer Hocam Ahmet Cevizci'nin beni teşvik ederek, böyle bir çalışmayı yapabileceğime inancımı artırmasıdır. Sadece teşvik ve motivasyonla da kalmadı kıymetli Hocam, ayrıca gerek yazdığım metinleri okuyup revize etmem, gerekse de çevirileri tashih etmemde bir hocanın ötesinde sahiplenici bir büyük olarak da mesaisini harcamaktan geri durmadı. Gerek bugüne kadarki çalışmalarımda gerekse bu çalışmamdaki destek ve yardımlarından dolayı Hocam Ahmet Cevizci'ye bu vesileyle canıgönülden teşekkür ediyorum.

Kasım Küçükalp

Bursa, 2006

YAŞAMI, YAPITLARI

ve

FELSEFESİ

YAŞAMI

Geliştirmiş olduğu fenomenolojik yöntemle 20. yüzyılın ilk yarısındaki yeni kuşak Avrupa düşünürleri üzerinde kalıcı etkiler bırakan Edmund Gustav Albrecht Husserl, Nisan 1859'da, Avusturya İmparatorluğu'nun bir parçası olan ve şimdilerde Çek Cumhuriyeti sınırları içerisinde Prostejov olarak bilinen, Moravia şehrinin Prossnitz kasabasında, Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Her ne kadar kasabada bir Yahudi teknik okulu olsa da, Husserl'in elbise tüccarı olan babası onu daha 10 yaşındayken, Alman klasik eğitimi almak üzere başkentin dil ağırlıklı eğitim veren bir lisesine gönderir. Husserl bir yıl sonra (1870'de) evine daha yakın olan Olmütz'deki Devlet Lisesi'ne transfer olur. Orada vasat bir öğrenci olarak hatırlanan Husserl, yine de matematik ve bilime ilgi duymaktadır. 1876 yılında mezun olan Husserl, aynı yıl üniversite öğrenimi için Leipzig'e gider.

Leibzig'de 1876–1878 yılları arasında matematik, fizik ve felsefe çalışan Husserl'in, özel olarak da astronomi ve optiğe ilgisi vardır. Yine bu yıllarda, Husserl, deneysel psikolojiye dair ilk enstitünün kurucusu olan Wilhelm Wundt'un felsefe konferanslarına iştirak eder. Husserl'in bu dönemdeki danışmanı Brentano'nun eski bir öğrencisi ve daha sonra da Çekoslovakya'nın ilk cumhurbaşkanı olacak olan felsefe profesörü Thomas Masaryk'ti. 1878–1881 yıllarında Berlin'de matematik ve felsefe çalışmalarına devam eden Husserl'in matematik hocaları arasında Carl Weierstrass ve Leopold Kronecker bulunmaktaydı. Bununla birlikte, Weierstrass'ın Husserl için ayrıcalıklı bir yeri vardır. Zira Husserl, matematiğin radikal bir şekilde temellendirmeye yönelik ilgisini ve bilimsel gayret ruhunu ona borçlu olduğunu ifade eder.[1] Husserl çalışmasını 1881–1883 yıllarında Viyana'da tamamlayarak, "Varyasyon Hesaplamaları Teorisi" konusundaki doktora tezini Ocak 1883'te verir ve matematik alanında doktor unvanı alır.

Halle Dönemi (1886-1901)

Halle dönemi Husserl'in, Prosstnitz Yahudi topluluğundan olan Marvine Charlotte Steinsvhneider ile evlendiği (1887) ve erken dönemine ait önemli kitaplarını kaleme aldığı 1886 ile 1901 arasındaki döneme tekabül eder. Yine bu dönem Husserl'in 20.yüzyılda çığır açacak nitelikteki fenomenoloji

yaklaşımını tesis etmeye başladığı ve kavram olarak kullanıma soktuğu dönemdir.

Doktorasının akabinde Berlin'e Weierstrass'ın asistanı olarak dönen Husserl, Weierstrass'ın ciddi şekilde rahatsızlanması ve Masaryk'ın da Husserl'e tekrar Viyana'ya dönüp, orada Empirik bir Bakış Açısından Psikoloji (1874) adlı kitabın yazarı olan Franz Brentano ile çalışmasını önermesi üzerine 1884'te, Brentano'nun felsefe konferanslarına katılmak için Viyana'ya döner. Brentano'nun, saf anlamda bilimsel ve psikofiziksel bir çizgide olan zamanının psikolojisine yönelik eleştirileri ve kendi tasviri psikolojisinin felsefe için hakiki bir temel teşkil ettiği şeklindeki değerlendirmeleri, bu dönemde Husserl'i de içeren, oldukça geniş bir etki alanına sahipti.[2] Husserl'i, felsefenin, en kesin bir bilim ruhu içerisinde yürütülmesi gerektiğine ikna eden kişi Brentano'ydu. Bu durum Husserl'i, yaşamını felsefeye mi yoksa matematiğe mi adaması gerektiği noktasında bir karar aşamasına dahi taşımıştır. Kendisinin de ifadelendirdiği üzere, söz konusu etki, nihayetinde Husserl'in felsefeye yönelmesine yol açmıştır. 1884–1886 yılları arasında Viyana'da Brentano'yla çalışan Husserl, üç aylık yaz tatilini Brentano ve eşiyle geçirecek kadar Brentano ile yakınlaşır. Yine Viyana'da iken Masaryk'ın etkisi ile Yeni Ahit'i yakından inceleme altına alan Husserl 1886'da vaftiz olarak Lutherci Protestanlığı kabul eder.[3] Husserl'i, hocası Brentano, Halle'deki en eski öğrencisi ve iki ciltlik, Sesin Psikolojisi (Psychology of Tone) (1883/90) adlı eserin yazarı olan felsefe ve psikoloji profesörü Carl Stumpf'a tavsiye eder. Stumpf'la yakın arkadaşlık geliştiren Husserl, kendi tasviri kavramların oluşumunda Stumpf'un önerilerine çok şey borçludur. Hatta bu önerilerin, Husserl'i Stumpf'la Sayı Kavramı Üzerine: Psikolojik Analizler [Über den Begriff der Zahl: Psychologische Analysen (On the Concept of Number: Psychological Analyses)] (1877) konulu doçentlik çalışmasını hazırlamaya ve sunmaya muktedir kıldığı dahi söylenebilir. Bu çalışma Husserl'in matematik araştırmalarından, matematiğe ait temel kavramların psikolojik kaynağına yönelik bir düşünüme geçtiğinin göstergesi olarak, bir anlamda Husserl'in fenomenolojik yaklaşımlarının da kaynağını oluşturur. Husserl'in tezinin altbaşlığının "psikolojik analizler" olması, Brentano'ya olan borcunun göstergesidir. Brentano ve Stumpf'un dışında bu sıralar Husserl'in üzerinde Wilhelm Wundt, Amerikalı Wiliam James ve Brentano'nun teşvikiyle okuduğu İngiliz empiristlerinin büyük bir etkisi vardır.[4]

Husserl Halle'de doçent olarak başlığı, "Metafiziğin Problemleri ve Amaçları Üzerine" [Über die Ziele und Aufgaben der Metaphysik (On the Goals and Problems of Metaphysics)] olan bir konferans verir. Metni kaybolmuş olmasına rağmen, Husserl bu konferansla birlikte, bilinç analizlerine yönelik metodunun, metafiziğe ait bütün önceki şemaların da dayanağı sayılabilecek, yeni bir evrensel felsefe ve metafiziğe giriş olabileceğini düşünmeye başlamıştır.[5]

Husserl'in, felsefi açıdan matematiği ele aldığı 1891'de yayımlanan ilk kitabı ise, Aritmetik Felsefesi [Philosophie der Arithmetik (The Philosophy of Arithmetic)], Brentano ve Stumpf'un etkisiyle, aritmetik felsefesinin psikolojist bir yaklaşım ekseninde incelendiği bir eserdir. Zira burada Husserl matematiğe, psikolojiye ve felsefeye dair yeteneklerini aritmetiğin psikolojik bir temelini sağlama yolunda birleştirmiştir. Bu eser, Husserl'in de özellikle vurguladığı üzere, aritmetiğin temel kavramlarının analizi ve aritmetikte kullanılan sembolik metotların mantıksal aydınlatılması şeklinde iki fonksiyonu gerçekleştirme görevini üstlenmiş bir karakter arz eder. Husserl kitabın, bu amaçlarla uyumlu olan iki kısmının ilkinde, sembolik formlar içerisinde verilmedikleri derecede, sayı, birlik ve çokluk kavramlarına yönelik psikolojik bir araştırma üstlenirken; ikincisinde aynı kendiliklerin sembolik temsilini düşünür ve genel aritmetiğin sembolik temsilinin, sembolik, sayısal sunumlarla sınırlandırıldığını gösterir[6] Fakat psikolojinin ayrıcalıklı bir öneme sahip olduğu bu eser, Frege'nin şiddetli eleştirilerinin de etkisiyle, Husserl tarafından daha sonraları restore edilip, fenomenoloji lehine aşıldığı bir çalışma hükmündedir. Zira burada Husserl, sayıların nesnel yapılar mı, yoksa zihinsel yaratımlar mı olduğu konusunda kararsızdır ve henüz zihinsel süreçlerinde içerilen şeylerin öznelliğiyle, kendilerinde oldukları şekliyle sayıların nesnelliğini tatmin edici bir şekilde uzlaştıracak bir yol bulabilmiş değildir.[7]

Söz konusu eserle başlamak suretiyle Husserl, zamanla, bütün bilimler gibi, matematik ve mantığa ait nesnel doğruların da, insan bilincinin yaşayan edimlerinde yeniden temellendirilmeleri gerektiği kanaatine varır.[8] Bununla birlikte, bilincin psikolojik bir analizini, formel matematik ve mantığın felsefi olarak temellendirilişiyle birleştirme probleminin çözümsüzlüğü, daha sonraları değerlendirip, ifade ettiği üzere Husserl'i ciddi bir düşünsel krize sevk etmiştir. Yine de sonuçları oldukça verimli olan bu krizden, mantık ve matematiğin felsefi temellendirilişinin, bütün formel düşüncelerin temelinde bulunan bir deneyim analiziyle

birleştirilmesi gerektiği düşüncesi doğmuştur.[9] Bu doğrultuda olmak üzere Husserl, önceki çalışmasının psikolojist karakterini aşıp, mantığın antipsikolojist ve realist bir felsefesini yapmaya çalıştığı ve erken dönem Münih okulunu etkileyip Götingen'de kendi etrafında toplanmaya sevk eden bir eser olan, 1900–1901 yıllarında yayımlanan iki ciltlik Mantık Araştırmaları'nı [Logische Untersuchungen (The Logical Investigations)] kaleme alır.[10] Zamanının bilimsel psikolojisinin izlerini taşıyan bu eseri Husserl, Brentano'ya ithaf etmiştir. Matematiğe ait temel kavramların keşfedilmesi amacıyla kaleme alınan söz konusu çalışma, matematikte işbaşında olan zihinsel edimlerin detaylı bir analizini sunar.

Eserin ilk cildi, "Saf Mantığa Prolegomena" başlığıyla psikolojizme karşı güçlü eleştiriler içeren bir karakter arz eder. Burada Husserl, psikolojizmin temel argümanlarını, empirik sonuçlarını, şüpheci bir rölativizme sevkeden karakterini ve psikolojizme dair önyargıları ortaya koymak suretiyle, saf mantık düşüncesini tesis etme çabası verir. Eserin, "Bilgi Teorisi ve Fenomenolojiye Yönelik Araştırmalar" başlığıyla daha geniş olan ikinci cildi ise, saf mantığı aydınlatma ve epistemolojik eleştiriye başlangıç olarak fenomenolojik araştırmaların zorunluluğu, saf fenomenolojik araştırmanın güçlükleri ve fenomenolojik araştırmaların temel bir prensibi olarak önvarsayımlardan uzak olmanın gerekliliğinin vurgulandığı "Giriş Bölümü"nü takip eden, altı "tasviri-psikolojik" ve "epistemolojik" araştırmadan oluşur: (I) İfade ve Anlam, (II) Türlerin İdeal Birliği ve Modern Soyutlama Teorileri, (III) Bütün ve Parçaların Teorisi Üzerine, (IV) Bağımsız ve Bağımsız Olmayan Anlamlar Ayrımı ve Saf Gramer Fikri, (V) Yönelimsel Deneyimler ve Onların İçerikleri Üzerine ve son olarak (VI) Bilginin Fenomenolojik Bir Açıklamasının Öğeleri.[11]

Husserl'e göre, hakikatleri deneyim içinde temellendirme yönündeki çaba, insan bilincinin orijinal bir şekilde algı, imgelem ve dilin düşünüm öncesi (pre-reflective) edimleri sayesinde anlam inşa ettiği değişik yolları tasvir etmeye yönelik bir metot arayışına tekabül eder. İşte Husserl bu metoda, dünyanın insan bilincine ilk olarak nasıl tezahür ettiğini (Grekçe, phaino) araştırmak suretiyle bilginin kaynaklarına dönmeyi amaçladığından ötürü, Mantık Araştırmaları adlı çalışmasında "fenomenolojik" şeklinde gönderme yapar. Söz konusu metoda göre, dünyanın anlamı, yalnızca bilincin bir fenomeni olarak tam anlamıyla yeniden ele geçirilebilir.[12] Bu metot doğrultusunda kaleme alınmış ve çağdaş araştırmalar üzerinde de ciddi etkilere sahip olan Mantık Araştırmaları, Husserl'in, Hemann Lotze ve

özellikle de Bernard Balzano'nun düşüncelerinden hareketle türettiği, anlam ve zihinsel içerik hakkındaki Platonculuğun, yönelimsel bir bilinç teorisi içerisine sokulduğu bir yaklaşıma sahip olduğundan ötürü, yeni bir çeşit Platonculuk olarak da değerlendirilmiştir.[13]

Göttingen Dönemi (1901-1916)

1901'de Husserl, 16 yıl öğretim yaptığı ve fenomenolojisinin kesin formülasyonlarını geliştirdiği yer olan Göttingen Üniversitesi Felsefe Fakültesi'nde Prusya Bakanlığı tarafından felsefe profesörü olarak göreve atanır.[14] Buradaki felsefe hocaları tarafından, bilimsel ayrım noksanlığı gerekçesiyle eleştirilse de, Mantık Araştırmaları'nın yayımlanmasıyla birlikte oldukça bilinen bir isim haline gelen Husserl, geniş bir öğrenci kitlesine konferanslar verir. Yine burada Husserl, içlerinde David Hilbert (1862–1943), Felix Klein, Richard Courant (1888–1972) ve Erhard Schmidt'in de bulunduğu meşhur bir matematikçiler halkasının aktif üyesidir. Bununla birlikte Husserl, matematikten, algı ve bilinç farkındalığı gibi konularla alakalı epistemolojik meselelere ve özellikle de Descartes ve Kant'ı içeren geleneksel felsefeye yönelir.[15] Husserl, 1904–1905 yıllarında, "Algı Teorisi ve Fenomenolojinin Temel Unsurları" başlıklı, (i) algı, (ii) dikkat ve spesifik yönelimler (Meinen), (iii) fantezi ve resim bilinci ve (iv) zamanın fenomenolojisi şeklinde dört altkonuyu içeren bir ders verir. O zamana kadar matematiksel işlemler ve mantıksal edimler gibi yüksek entelektüel edimlere kendini adamış olduğunu ifade eden Husserl, bu derslerle birlikte, algı, hafıza, fantezi ve resimsel temsil gibi temelde bulunan edimlere odaklanmayı planlar. 1905 yılında ise, Seefelder Elyazıları (Seefelder Blätter) olarak bilinen ve redüksiyon nosyonunun ilk ifadesini bulduğu yazılar kaleme alır. Bu keşifle birlikte noema nosyonu da açık bir formülasyon kazanmaya başlar.[16]

Husserl, 1906 ve 1907 yılları arasında Mantık ve Bilgi Teorisi (Logic and the Theory of Knowledge) konulu umuma açık ilk konferanslarında, transandantal ego kavramlaştırması hakkındaki kendi pozisyonunu yeniden değerlendirme ihtiyacını fark eder ve bu derslerde fenomenolojik redüksiyon nosyonuna, radikal derecede varsayımsız bir bilimin kurulması amacıyla başvurur. Nisan ve Mayıs 1907'de Göttingen'de daha sonra Fenomenoloji Düşüncesi (The Idea of Phenomenoloji) adıyla yayımlanacak olan beş konferans veren Husserl, söz konusu konferanslarında, psikolojik olandan gerçek anlamda fenomenolojik meselelere geçişin bir yolu olarak redüksiyon üzerine vurgu yapar.[17] Tam da bu durum transandantal

fenomenolojinin arındırılıp, başkalaştırılması anlamına gelir. Redüksiyonla birlikte dış dünyaya dair bütün varsayımlar, sistematik bir biçimde ayraç içine alınacaktır. Husserl daha sonraları, ikinci temel kitabı Ideas I'de ifade ettiği üzere, yönelimsel bilinç alanında oluşan perspektifin, fenomenologu, dünya ve kendisi hakkındaki temel görüşlerini yeniden oluşturmaya ve onların rasyonel iç bağlantılarını keşfetmeye muktedir kılması gerekir. Husserl söz konusu fikirlerini 1901'de doçent, 1906'da profesör olduğu Göttingen'de geliştirmiştir. 1910/11'den 1913'e kadar Logos ve Fenomenolojik Araştırmalar Yıllığı'nın kurucu editörü olarak hizmet eden Husserl'in, Logos dergisinin de ilk konusunu oluşturan "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe" (Philosophy as a Rigorous Science) başlıklı programatik bir makalesi vardır.[18] Bu çalışmasında Husserl, genel olarak natüralizme, özelde de natüralizmin büyüsüne kapılmış insanbilimlerine ve onların hâkim yaklaşımı olan tarihselciliğe yönelik sıkı bir eleştiri getirir. Felsefeyi gerek tabiat gerekse insanbilimleri için olmazsa olmaz bir zemin olarak gören Husserl'e göre, her iki bilim alanı da natüralist bir tutumun etkisi altında, nihayetinde rölativizmle sonuçlanan bir perspektife sahiptir, Greklerde kullanıldığı anlamıyla kesin bir bilim felsefe (20. yüzyıl içinse fenomenoloji) ise, bilimlerin içine düşmüş olduğu söz konusu açmazın yegâne panzehiridir.[19] 1916 yılına kadar kaldığı Göttingen Husserl için, transandantal fenomenolojik metot, zaman bilincinin fenomenolojik yapısı, insanın kavramsal sisteminde inter-sübjektivite nosyonunun temel rolü ve tekil, empirik düşüncenin ufuk yapısı gibi en önemli felsefi keşiflerini yaptığı yer olarak ayrıcalıklı bir öneme sahiptir.[20]

Artık olgunluğa ulaşan Husserl için fenomenoloji, gerçeklikle ilgili meşguliyetler terk edildikten sonra geriye kalan şeyle alakalıdır. İşte Husserl'in, daha sonraki çalışmaları üzerinde belirleyici bir etkisi olan ve fenomenolojinin tam ve sistematik bir sunumunun yapıldığı Düşünceler I: Saf Fenomenoojiye Genel Giriş [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (1913; Ideas I; General Introduction to Pure Phenomenology)] adlı çalışması bu çabaların meyvesi olarak görülebilir. Zira Ideas I'de Husserl ciddi bir akıl eleştirisinin ve felsefi bilgide tam bir reformun gerekliliğinden bahsederek, nihayetinde fenomenolojiyi bütün bir felsefeyi kuşatacak mutlak bir zemin olacak şekilde geliştirme çabası verir.[21]

Ideas I, Husserl'in 1905 yılında keşfettiği redüksiyon düşüncesini sistematik olarak kullandığı ilk yayımlanmış eseridir. Bu eser, daha önceleri

sunulmuş olan; redüksiyon, oluşturma fikri, noema ve transandantal sübjektivite gibi kavramların somutlaştırıldığı bir çalışmadır. Her ne kadar Husserl söz konusu kitabında transandantal idealizm ve fenomenolojik idealizm gibi sözcükleri kullanmamış olsa da, mutlak varlığa ancak bilincin sahip olabileceği, dünyanın varlığının yalnızca varsayımsal olduğu, dünyanın kendi varlığının anlamını bilincin yapısından çıkardığı ve fenomenolojinin sahasının noesis-noema ilişkisi olduğu şeklindeki iddialarından dolayı, bir çeşit idealizm içerisinde değerlendirilmiştir.[22]

Ideas I, fenomenolojiye genel bir giriş niteliğinde olup, her biri altbölümlere ayrılmış dört ana bölümden oluşur. "Öz ve Eidetik Biliş" başlıklı ilk ana bölüm, öncelikle madde ile öz arasındaki ilişkiyi irdelemeye ve fenomenolojinin ulaşmaya çalıştığı eidetik bakış açısını serimlemeye tahsis edilmiştir. Bunun akabinde Husserl, hemen tüm eserlerinde sakınmaya çalıştığı natüralist yaklaşımın septisizmle sonuçlanan yanlış yorumlarını irdelemeye koyulur. Bu noktada Husserl'in temel iddiası, natüralist bir bakış açısını hareket noktası olarak alan empirizmin septisizme varmasının kaçınılmaz olduğudur. Bu yüzden de Husserl, natüralist tutumun hâkim olduğu dogmatik bilimlerle, felsefi bir tutumun vücut verdiği bilimlerin ayrılması gerektiğinin özellikle altını çizer.[23] Kitabın "Fenomenoloji İçin Temel Teşkil Edecek Düşünümler" başlıklı ikinci ana bölümü, gerçekten de fenomenolojinin mahiyeti açısından oldukça önemli olan, natüralist tutumun temel karakteristikleri ve fenomenolojik bir refleksiyon için söz konusu tutumun aşılmasının gerekliliği, bilinç ve doğal gerçeklik alanı arasındaki ilişki, saf bilinç alanı, fenomenolojik redüksiyonlar gibi konuları ayrıntılı bir biçimde inceler. "Saf Fenomenolojinin Problemleri ve Metodu" başlıklı üçüncü ana bölümde Husserl, her şeyden önce, nihayetinde fenomenolojiyi, saf zihinsel süreçlerin tasviri eidetik doktrini[24] şeklinde tanımlamaya sevk edecek olan temel metodik düşünümler geliştirir. Söz konusu düşünümleri "saf bilincin evrensel yapıları", "noesis ve noema", "noetik-noematik yapılara ait problemler" şeklinde adlandırılmış altbölümler izler ki, bunlar bir yandan fenomenolojinin mahiyetinin anlaşılmasına hizmet eden oldukça önemli konularken, diğer yandan da fenomenolojinin yeniden inşa edilmiş bir metafizik olduğu şeklindeki eleştirilere kaynaklık teşkil eden bir mahiyete sahiptir. Dördüncü ve son ana bölüm ise, "Akıl ve Gerçeklik" konusuna ayrılmış olup, temelde fenomenolojinin ele aldığı anlamıyla fenomen, nesne, içerik, anlam gibi kavramaların anlaşılmasının imkânı olabilecek,

noematik anlam ve nesne ile ilişki problemi konusunun yanı sıra, "aklın fenomenolojisi" ve nihayet "akıl teorisinin problemlerine ait evrensellik düzeyleri" başlıklı konuların ele alındığı bir bölümdür.

Asılında Husserl, kısaca Ideas olarak anılan çalışmasını üç parçadan oluşacak şekilde tasarlamıştır. Buna göre, birinci kitap, saf bilinç analizlerini ve temel metodolojik düşünümleri içeren fenomenolojiye genel bir girişi; ikinci kitap, fenomenolojinin, doğabilimleri, psikoloji, insanbilimleri ve tüm diğer a priori bilimlerle ilişkisiyle bağlantılı problemleri; üçüncü kitap ise, tüm metafiziğin bir önkoşulu olarak, fenomenolojide temellenen felsefe fikrine ayrılmış sonuçlandırıcı bir tartışmayı içerecekti. Ideas II, Husserl tarafından 1912'de yazıldı fakat yaşadığı dönemde yayımlanmadı. Yayımlanmama sebebi ise, daha detaylı hale gelmiş olan oluşturma probleminin Husserl'in dikkatini cezbetmiş olmasıdır. Bunun bir sonucu olarak Husserl 1913'te oluşturma problemine ilişkin "Doğa ve Tin" (Natur und Geist) olarak adlandırılan geniş bir elyazması şeklinde bir çalışma yaptı. Oluşturma analizleri neredeyse ikinci kitabın tamamını kuşatmıştı ve fenomenoloji ve bilimler arasındaki ilişki elyazmasında bir yer bulamamıştı. Bu yüzden elyazması birçok revizyondan geçmek durumunda kaldı. Edith Stein'in, iki versiyonundan biri 1916, diğeri de 1918'de çıktı. Ve nihayet Landgrebe'in daktilo ile yazılmış versiyonu 1924-1925'te Biemel'in Husserliana baskısında kullanıldı. Üçüncü kitap ise hiçbir zaman bütünlüklü bir şekilde oluşturulamadı ve planlanan tema daha sonraki birçok projede üstlenildi. Fenomenolojinin bilimlerle ilişkisine ayrılan elyazması şimdi Husserliana V olarak bilinen Üçüncü Kitabı şekillendirdi. Dolayısıyla Marie Biemel tarafından hazırlanan Ideas III, aslında Ideas II'nin ikinci kısmıdır.[25]

Freiburg Dönemi (1916-1938)

Freiburg yılları Husserl'in, felsefi kariyerinin en son evresini yaşadığı, emekli olduktan sonra bile birçok önemli eser kaleme aldığı, Yahudi bir arkaplana sahip olmasından ötürü Nazi Almanya'sının şiddetine maruz kaldığı ve nihayet vefat ettiği döneme tekabül eder. Felsefi düşünce seyri açısından değerlendirildiğinde bu dönem, Husserl'in yeni birtakım problemlerle uğraşmakla birlikte, özellikle bir önceki dönemde geliştirmiş olduğu yaklaşımları derinleştirdiği bir dönemdir. Ana başlıkları itibariyle Husserl bu dönemde; tarih probleminin transandantal fenomenolojiye dahil edilmesi, önce bir egoloji (egology) sonra da monadoloji halini alacak şekilde transandantal fenomenolojinin radikalleştirilmesi, inter-sübjektivite

problemine yönelik çözümler, genetik oluşum fikri, transandantal mantık fikri, ön-doğrulayıcı bir deneyim mantığı fikri, yaşam-dünyası, transandantal sübjektivitenin nasıl olup da gündelik hale geldiği problemini çözme teşebbüsleri ve fenomenolojinin bir fenomenolojisi problemi gibi meseleleri incelemeye tabi tutmuştur.[26]

1916 yılında Freiburg/Bresgau'da, Heinrich Rickert'in halefi olarak profesörlük görevine başlar. Husserl'in burada göreve başlaması onun için birçok bakımdan yeni bir başlangıç anlamına gelir. Açılışta vermiş olduğu "Saf Fenomenoloji, Araştırma Alanı ve Metodu" [Die reine Phänomenologie, ihr Forschungsgebiet und ihre Methode (Pure Phenomenology, Its Area of Research and Its Method)] başlıklı konferansı, Husserl'in çalışma programının çerçevesini çizer.[27] İnsanoğlunun ruhsal yaşamına yönelik ciddi bir ilginin olduğu bu konferans, felsefenin ancak ve ancak fenomenoloji yoluyla kesin bir bilim haline gelebileceği anlamında, bütün felsefi disiplinlerin saf fenomenoloji içinde temellenebileceği vurgusunun ağırlık kazandığı bir karaktere sahiptir.[28] Savaş yılları boyunca Husserl, fenomenoloji ve özellikle Alman idealizmi olmak üzere, felsefe tarihi ilişkisine daha yoğun bir biçimde odaklanır. Onun, Fichte'nin İnsanlık İdeali (Fichte's Ideal of Humanity) hakkında vermiş olduğu konferanslar, savaşın kültürel kriz için Alman düşünce geleneği içinde bir anlamlılık bulmaya matuf olup, 1917'de askerlerin Freiburg Üniversitesi'nden ayrılmalarını sağlamıştır.[29]

Freiburg'ta ciddi bir şöhrete sahip olan Husserl'in, dünyanın dört bir yanından öğrencileri vardı. Örneğin Amerika'dan Harvard öğrencileri Marvin Faber ve Dorion Cairns bunlar arasındaydı ve Japonya'dan da öğrencileri vardı. Bu yıllarda Husserl'in öğrencileri arasında oldukça meşhur isimler de yer aldı. Karl Löwith, Aron Gurwitsch, Hans-Georg Gadamer, Günther Stern, Herbert Marcuse, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe ve Alfred Schütz bunlar arasındaydı. Husserl Freiburg'da pasif sentez üzerine de çalışmanın yanı sıra ayrıca Londra'da Üniversite Kolej'de, Profesör George Dawe Hicks'in daveti üzerine, 6–12 Haziran 1922 arasında Fenomenolojik Metot ve Fenomenolojik Felsefe (Phenomenological Method and Phenomenological Philosophy) konulu dört konferans verir (Husserliana Vol. XXXV).[30]

Husserl I. Dünya Savaşı'nı, inşasında ruhsal kültür, bilim ve felsefenin su götürmez bir rol oynadığı eski Avrupa dünyasının çöküşü olarak yorumlar. Böyle bir durumda, fenomenoloji için daha önce sağlamış olduğu

epistemolojik zeminin kendisin tatmin etmemesi üzerine Husserl, yaşamın canlandırılmasında felsefenin görevi üzerine özel vurgular yapmaya başlar. Bu doğrultuda olmak üzere Husserl, 1923–24 yıllarında "İlk Felsefe" [Erste Philosophie (First Philosophy)] üzerine konferanslar verir. Çeşitli nedenlerden dolayı Ideas II'yi yayınlamayan Husserl fenomenoloji hakkında, söz konusu konferanslara vücut veren başka bir çalışma planlar. Bu konferanslarda ileri sürülen temel tez, redüksiyon metoduna sahip fenomenolojinin yaşamın mutlak anlamda haklılaştırılmasının, yani insanın etik otonomluğunun gerçekleştirilmesinin yolu olduğu şeklindedir.[31] Husserl'e göre ilk felsefe metafizik olmayıp, kendi haklılaştırmasını mutlak kanıttan çıkaran bir akıl teorisidir. Bu yüzden Husserl, söz konusu konferansların ilk kısmında, felsefe fikrinin tarihsel gelişim ve oluşumunun bir hesabını üstlenen "Düşüncelerin Eleştirel Tarihi" olarak adlandırılan konuya yönelir. Platon'dan Leibniz'e düşünce tarihini irdeleyen bu tarihsel kısım, transandantal fenomenolojiye giriş olarak kabul edilir. Konferansların ikinci ve sistematik kısmı ise, bir fenomenolojik redüksiyon teorisinin geliştirilmesine ayrılmıştır. Burada transandantal fenomenoloji fikri Ideas I'den çok daha radikal bir tarzla uygulamaya sokulur. Öyle ki, "Ben varım" şeklindeki Kartezyen başlangıç noktası, tıpkı dünyanın varlığının kesinliği hususunda olduğu gibi, tamamıyla varsayım olarak konumlandırılır ve redüksiyon metodunun, transandantal öz-bilginin zorunluluğu iddiasından kurtarılması gerektiğine vurgu yapılır. Bu ise, fenomenolojik redüksiyonun bir fenomenolojisinin yapılması anlamında, doğal naiflikten olduğu kadar transandantal naiflikten de kurtulmak gerektiğine vurgu yapan karakteriyle, Eugen Fink'in de altını çizdiği üzere, redüksiyonun indirgenemez ve sürekli işbaşında olması gereken bir kavram olarak anlaşılabileceğine işaret eder. Yine bu konferansların Ideas I'den ayrılan bir boyutu da, Ideas I'in transandantal olanı da eidetik olarak ele alan tavrına karşılık, olguların transandantal bir bilimi anlamında, transandantal deneyimi mümkün görmesidir.[32]

Husserl ayrıca 1925 yılında Fenomenolojik Psikoloji (Phenomenological Psychology) başlıklı, fenomenoloji ve psikoloji arasındaki ayrımı vurgulayan ve psikolojideki temel kavramların fenomenolojik olarak aydınlatılma ihtiyacı içerisinde olduklarını ileri süren bir konferans verir. Bu konferanslar Mantık Araştırmaları'nın yeniden değerlendirilmesi ve Husserl'in, Brentano ve Dilthey'in tasviri psikolojisini benimseyen kendi pozisyonunun yeniden ifadelendirilmesi anlamına gelir.

1925 ile 1929 yılları arasında ise Husserl, doğalcı tutum altında işleyen bütün bir psikoloji ve antropoloji ile transandantal felsefe arasındaki ayrıma odaklanmıştır.[33] Söz konusu ayrımı yapabilmenin imkânı ise ancak fenomenolojik tutum ile doğalcı tutum arasındaki temel farklılıkların ortaya konulmasına bağlıdır. İşte söz konusu farklılıkların başında her iki tutumun "zaman" anlayışları arasındaki farklılık gelir. Husserl'in, "İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi" [Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time)] başlığını taşıyan eseri, Heidegger'in editörlüğünde 1928'de yayımlandı. Zaman üzerine müstakil bir çalışma olmayıp, 1905–1917 yılları arasında Husserl tarafından kaleme alınan çeşitli materyallerin derlenmesinden oluşan[34] bu eser, temelde matematiksel ve nesnel zaman anlayışı ile fenomenolojik zaman anlayışı arasındaki farklılığın yanı sıra, fenomenolojinin zaman analizlerinde uygulamaya sokulduğu bir eser hüviyetindedir. Benzer bir kaygı içerisinde Husserl, bilincin psikolojik ve fenomenolojik analizleri arasındaki ilişkinin aydınlatılması ve Formel ve Transandantal Mantık [Formale und Transzendentale Logik (Formal and Transcendental Logic, 1969)] adıyla 1929'da yayımlanmış olan mantığın temellendirilmesi doğrultusunda çalışmaya devam eder.[35] Bu çalışma Husserl'in, özelde mantıksal bilişin, genel olarak da bütün bilişin tabiatı ve transandantal bir şekilde temellendirilmesi üzerine yaşamı boyunca gerçekleştirmiş olduğu refleksiyonun bir sonucudur. Bu başarılı çalışmada Husserl, ilk olarak Mantık Araştırmaları'nda tartışmış olduğu, hakikat ve anlamın nesnelliği ve onu oluşturan fenomenolojik yapı gibi konuları, daha net hesabını vermek amacıyla yeniden tartışır.[36] Yine bu yıllarda Husserl'in asistanı Ludwig Landgrebe, "transandantal mantık" konusundaki Husserl'e ait elyazmalarını yayıma hazırlama işine koyulur. Landgrebe, Husserl'in danışmanlığında ve Formel ve Transandantal Mantık'ın ışığında söz konusu yazıları genişletip günceller. Husserl'in ölümüne kadar devam eden proje, ancak 1939 yılında Prag'da Deneyim ve Yargı (Experience and Judgement) başlığıyla yayımlanabilecektir.[37]

Savaş sonrasında Londra Üniversitesi'nde konferans vermek üzere davet edilen ilk Alman akademisyen olan Husserl, Berlin Üniversitesi'ne Ernst Troeltsch'in halefi olarak, enerjisini kesintisiz bir şekilde kendi fenomenoloji çalışmalarına sarfetmek için ciddi bir prestijle döner. Daha sonra Husserl önce Amsterdam'da ardından da 1930'da Sorbonne'da fenomenolojinin yeni bir sistematik sunumu olacak ve sonradan da

Descartesçı Meditasyonlar [Cartesianische Meditationen, (Cartesian Meditations)] adıyla 1931'de ortaya çıkacak olan konferanslar verir.[38]

Descartesçı Meditasyonlar Husserl'in, fenomenoloji hakkında, birçoğu metodolojik olan çeşitli düşünümlerinden oluşur. İlk meditasyon, sonraki araştırmalara felsefi bir motivasyon sağlamaya matuf olup, "kendinde açıklık", "doğalcı tutum", "nesnelerin oluşturulması", transandantal fenomenoloji ve psikoloji gibi kavramların incelendiği ve bizi transandantal sübjektiviteye sevk edecek olan fenomenolojik bir redüksiyonun gerekliliğinin ortaya konulmasına ayrılmıştır. "Evrensel yapısı itibariyle açık halde olan transandantal deneyim alanı" başlığını taşıyan ikinci meditasyon, "yönelimsellik", "ufuk kavramı", "duyumculuk ve dolaysız idrak nesneleri teorisi", "zaman bilinci" ve "yönelimsel analizler" gibi konuların incelendiği bir mahiyet sergiler. Söz konusu meditasyonun vurguladığı asıl husus, transandantal deneyimin saf ve tam bir tasvirini yapma çabasının, onun, saf bilinç akışı olduğunu açığa çıkaracağıdır. Bu ise fenomenolojinin ulaşmaya çalıştığı deneyimlerin, içsel zaman bilinci içerisinde "alıkoyma" ve "umut etme"nin (retention and protention) karmaşık yapısıyla doğrudan doğruya verildiğini gösterir. Üçüncü meditasyon, özet bir kısım olup, "kanıt", "kendinde açıklık", "tamamlama", "hakikat" ve "gerçeklik" gibi kavramların incelenmesine ayrılmıştır. Bu noktada Husserl'in vurguladığı şey ise, tüm bu nesnellik kavramlarının, yalnızca transandantal sübjektivite içerisinde ulaşılabilen şeye başvurmak suretiyle açıklanabileceğidir. Çözüm ise ancak beşinci meditasyonun sonunda açığa çıkarılır. Dördüncü meditasyon, "alışkanlıklar" ve "eğilimler", benin sürüp gitmesi, özler ve eidetik redüksiyon, transandantal idealizm ve nesnel dünyanın oluşumu gibi konuları içerir. Beşinci ve son meditasyon ise, çalışmanın asıl kısmını oluşturan ve diğer meditasyonları bir araya getiren bölümüdür. Burada Husserl, gerçeklik, nesneler, hakikat, bilim ve diğer zihinler gibi nesnellik kavramlarının son bir hesabını çıkarmayı dener. Onun aldığı yol, kısıtlayıcı bir solipsizmle başlar, inter-sübjektivitenin imkânını tesis eder ve bu temel üzerinde de bilimsel nesnellik ve hakikatin hesabını verir.[39]

Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji [Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (1936; The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, 1970)] adlı, Husserl'in hiçbir zaman tamamlayamadığı büyük projesinin bir parçası

niteliğindeki çalışma, politik güçlükler nedeniyle yayımlanması gecikmiş ve bölümleri yalnızca yurt dışında yayımlanabilmiş, bu nedenle de ancak 1954 yılında toplu yapıtların bir bölümü olarak çıkmış Husserl'in son eseridir. Bu eser özellikle ortodoks bir felsefi yaklaşımı benimseyen yorumcular tarafından, bir yandan Husserl'in, daha önce tesis etmiş olduğu fenomenoloji anlayışından saptığına, diğer yandan da fenomenolojinin ortaya çıkış niyetlerinin daha sağlam bir zemine oturtulmasına matuf olarak, kendi iç deviniminin vücut verdiği son aşamaya tekabül ettiği şeklinde birbirinin karşıtı olan iki yoruma tabi tutulmuştur.[40] Bununla birlikte, Bubner'in de işaret ettiği üzere, bu son çalışmanın, Husserl'e, özellikle Heidegger tarafından yöneltilen, fenomenolojinin soyut karakteri nedeniyle somutluktan yoksun olduğu şeklindeki eleştirilerin karşılanmaya çalışıldığı bir karakter arz ettiğini gözden ırak tutmamak gereklidir.[41]

Üç ana bölümden oluşan çalışma, ana tezi itibariyle temelleri Rönesans'ta atılmış olan Avrupa bilimlerinin ve bu bilimlere hâkim olan natüralist yaklaşımın oluşturduğu Avrupa kültürünün (insanlığının), zamanla açığa çıkan bir kriz içerisine düşmüş olduğudur. Söz konusu krizin çözümü olarak ise Husserl, öncelikle, kaynağına gitmek suretiyle ciddi bir kriz çözümlemesi gerçekleştirerek, "yaşam-dünyası" nosyonunu, gerek birbirinden ayrılmak suretiyle kaynaklarına yabancılaşan bilimlerin zemini, gerekse bütünlüklü bir felsefenin (transandantal fenomenolojinin) tesisi için bir anlam temeli olarak geliştirir.

Eserin, "Avrupa İnsanlığının Radikal Yaşam-Krizinin İfadesi Olarak Bilimlerin Krizi" başlığını taşıyan ilk bölümü, sürekli başarıları açısından, gerçekten bir bilimler krizinin olup olmadığı soruşturmasıyla başlayarak, bilim fikrinin, salt olgusal bilime pozitivistik indirgenmesinin, bilimin yaşam için ifade ettiği anlam kaybı olarak bilim krizine sebebiyet verdiği; Avrupa insanlığının otonomluğunun temellendirilmesinin de, Rönesans'taki yeni felsefe formülasyonu ekseninde sağlandığı, dolayısıyla da Avrupa insanlığını da bir krize sevk ettiği düşüncesini içerir.

"Fizikselci Nesnelcilik ve Transandantal Sübjektivizm Arasındaki Modern Karşıtlığının Kaynağının Aydınlatılması" başlığını taşıyan ikinci bölüm, öncelikli olarak, evrensel ve nesnel olma iddiasındaki matematiksel ve fiziksel bir yaklaşım ekseninde teşekkül etmiş olan modern bilim anlayışının kaynağına dair bir soruşturma gerçekleştirir. Bu soruşturma, Galileo'nin doğayı matematikleştirmesi ekseninde doğalcı-bilimsel bir formülün teşekkülü; teknikleşme suretiyle matematiksel doğalcı bilimin

anlamının boşaltılması ve doğabiliminin anlam temeli olarak "yaşam-dünyası"nın unutulması gibi konularla derinleştirilir. Yine bu doğrultuda olmak üzere, düalist yaklaşımın doğabilimi anlayışının ve modern fizikselci rasyonalizmin teşekkülündeki belirleyici rolü; Descartes'ın, modern nesnel rasyonalizm fikrinin ve ona içkin olan transandantal motifin teşekkülündeki rolü; Locke, Berkeley ve Humecu yaklaşımların eleştirisi ve nihayet Kant'ın transandantal felsefesinin eleştirel bir pozisyon üstlenme noktasındaki görevi gibi fenomenoloji açısından oldukça önemli konular ele alınır.

Kitabın en hacimli olan üçüncü bölümü ise, "Transandantal Problemin ve Psikolojinin İlgili Fonksiyonunun Aydınlatılması" başlığını taşımakta olup, iki altbölümden oluşur. İlk bölüm, geriye doğru bir soruşturma yapmak suretiyle, önceden verilen yaşam-dünyasından fenomenolojik transandantal felsefeye gidecek yolun araştırılmasına ayrılmıştır. Burada Kant'ın transandantal felsefesi ayrıntılı bir analize tabi tutulmanın yanı sıra fenomenolojik bir perspektif içerisinde olumlu ve olumsuz taraflarıyla ele alınır. Yaşam-dünyasına dair analizlerin en yoğun biçimde gerçekleştirildiği bu bölüm, doğalcı tutum ile düşünümsel tutum arasındaki ayrımın yapıldığı; fenomenolojik epokhenin uygulanabilmesi için doğalcı tutumun değiştirilmesi gerektiğinin vurgulandığı; transandantal redüksiyon kavramının, dünya ve dünya-bilinci arasındaki bağlantıyı açığa çıkarıcı öneminin ele alındığı ve nihayet fenomenoloji açısından oldukça önemli bir konu olan anlamın orijinal oluşumu anlamında, transandantal oluşturma kavramının incelendiği bir bölümdür. İkinci altbölüm ise, psikolojiden transandantal fenomenolojik felsefeye geçiş konusuna ayrılmıştır. Kant sonrası felsefi gelişimin, fizikselci nesnellik ve transandantal motif arasındaki mücadele şeklinde incelendiği bu bölümde, psikolojik tutumun transandantal bir tutum lehine aşılması gerektiği; düalist ve fizikselci önyargılar içeren psikolojinin başarısızlığı; bilim fikri ve empirik prosedür arasındaki gerilim içerisindeki psikolojinin konumu; bilincin saf bir açıklamasının gerekliliği ve evrensel yönelimsellik problemi; fenomenolojik ve psikolojik redüksiyon kavramları ve transandantal redüksiyonun gerekliliği gibi konular işlenir.

1928'de emekli olan Husserl'in yerine eski asistanı Martin Heidegger gelir. 1933 yılında Hitler'in Almanya'nın yönetimine el koyması Husserl için oldukça zor zamanların başlangıcıydı. Zira bu yıllarda Husserl, Yahudi atalarından ötürü gitgide daha çok izole edilip, hakaret görmüştür. Nazilerin Almanya'da ari ırktan olmayanlara devlet hizmetinde görev yapmayı

yasaklayan talimatının altına bu dönemde Freiburg Üniversitesi'nde rektör olan Heidegger de imza atmıştı ve bundan birçok akademisyen gibi Husserl de olumsuz olarak etkilenmiştir. Her ne kadar Husserl'in Freiburg Üniversitesi'ne girmesine ve kütüphaneyi kullanmasına engel olmasa da Heidegger'in, Husserl'in sıkıntılı izolasyon durumunu hafifletme uğruna bir şey yapmamış olması, Husserl'in kalbini ciddi olarak kırmıştır. Eylül 1935'te yeni bir kanunun yürürlüğe sokulması üzerine, Husserl'in öğretim lisansı elinden alınır ve Alman vatandaşlığı hükümsüz kılınır. 1936'dan itibaren Husserl'in ismi Freiburg Fakültesi listesinden kaldırılır, her ne kadar yayımlanmış kitapları yasaklanmasa da ona Almanya'da başka herhangi bir şey yayınlama izni verilmez.[42]

Yaşamının son yıllarında rahatsızlanan Husserl, 1937 yazından itibaren çalışmalarını sürdüremez hale gelir. 1938'in başlarından sonra ise, bir filozofa yakışır bir biçimde ölebilmekten başka hiçbir amacı kalmayan Husserl, 27 Nisan 1938'de Freiburg'ta yalnız birisi olarak ölür. Husserl'in yakıldığı günün akşamında, bir ekonomist olan Karl Diehl, Felsefe Bölümü'nden yalnızca bir kişinin katıldığı, Freiburg kolejlilerinden küçük bir gruba Husserl'den övgüyle bahseden bir konuşma yapar.[43] Husserl hayatı boyunca birçok eser kaleme almış olmakla birlikte, arkasında yayımlanmış olanlardan daha fazla müsvedde halinde bir külliyat bırakmıştır. Yaklaşık 40.000 sayfayı bulan söz konusu elyazmaları Franciscan Herman Leo Van Breda tarafından kurtarılır ve Leuven'e getirilir ki burası ilk Husserl arşivinin bulunduğu yerdir. Günümüzde ise Freiburg, Paris, New York ve Duquesne'de daha başka arşivler de vardır ve 1950'lerden beri Husserl arşivleri, Husserl'in Toplu Çalışmaları (Husserliana) olarak düzenlenmektedir.

HUSSERL, FELSEFE ve BİLİMLER

Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Felsefe

Husserl, hemen tüm felsefi kariyeri boyunca, temelleri Rönesans sonrası bilimsel yaklaşımlarla atılmış olan yerleşik bilim anlayışının, bu anlayışa egemen olan tutumun ve zamanla bu doğrultuda teşekkül etmiş insanbilimlerinin sıkı bir eleştirmeni olarak karşımıza çıkar. Husserl'e göre, gerek doğa gerekse insanbilimleri, nesnel bir bilgiye ulaşma amacıyla, özne ve nesne ilişkisi olarak tanımlanagelen bilginin, nesne kısmına ağırlık vermek suretiyle, öznellik içerisindeki kaynaklarının unutulmasıyla sonuçlanan bir bilim ve kültür krizine yol açmışlardır. Husserl'in, özellikle geç dönem çalışması olan Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji adlı eserinde kullanıma soktuğu şekliyle Grekçe bir sözcük olan "krisis", bir ayrılma anı, bir kesilme veya bölünme anlamlarına gelmekte olup, bir imkânı diğeri için terk etme anlamında pozitif bir içerime sahip olmanın yanı sıra, orijinal bir birliğin bölünmesi veya söz konusu birlikten ayrılma şekliyle bir tartışma veya bozuşma anlamlarına gönderme yapar.[44]

Bu anlam çerçevesi içerisinde Husserl, bilimlerin, birbirinden ve öznellik içerisindeki kaynaklarından ayrılmaları; felsefenin başlangıçtaki birleştirici gücünün parçalanması; bilimin, günlük yaşamın ilgilerinden kopması ve nihayet Avrupa kültürüne rehberlik eden ışık fonksiyonuna sahip felsefeyle bilim arasındaki ideal birliğin kaybından kaynaklanan[45] ve nihayetinde de bilimsel bir emperyalizmle sonuçlanan birbiriyle ilişkili üç krizden bahseder: Bu krizler ise, doğa ve insan bilimleri olarak anlaşılan bilimler krizi; özel bir bilim olan felsefenin krizi ve nihayet, Avrupa kültürünün, kendi varoluşunun nihai amacını kaybetmiş olmasından dolayı bir anlam kaybına düşmesine gönderme yapan bir kültür krizidir.[46] Husserl bilimsel emperyalizm ve bilimlerin krizi karşısında, felsefenin kendine özgü iddialarını yeniden saptayıp temellendirmeye matuf ikili bir strateji güder. Kronolojik bakımdan da birbirini takip eden söz konusu stratejilerden ilkinin amacı, doğalcı tutumun vücut vermiş olduğu doğabilimlerinin sınırlarını belirlemek suretiyle felsefi alana yayılmalarını engellemek iken, ikinci strateji ise, tarihin keşfiyle birlikte insanbilimleri için olmazsa olmaz addedilen bir yöntem olarak tarihselciliğin, özellikle Dilthey'in felsefesinde olduğu üzere, her şeyi bir "dünya-görüşü" mesabesine indirgemek suretiyle

felsefenin, bilimlerin bilimi olma anlamındaki bilimsellik statüsünü karartan yaklaşım tarzıyla hesaplaşıp, kesin bir bilim olarak felsefeyi yeniden inşa etme doğrultusunda ilerler.[47]

Doğalcılığın ve Doğabilimlerinin Krizi

Fenomenolojiyi akademik bir mesele olmanın çok ötesinde gören Husserl, insan yaşamındaki kökenlerinin anlamını kaybetmiş olmaları nedeniyle, kriz içerisinde olduklarına inandığı Batı bilimlerinin gelecekteki gelişimini fenomenolojiye bağlı görür. Batılı insan, Rönesans'tan ve hatta felsefenin antik Yunan'da doğuşundan beri, Husserl'in bilimsel diye nitelediği bir kültürde yaşamaktadır. Söz konusu kültür, insanın gerek dünya içerisindeki yerini gerekse kendi kendisini mutlak olarak anlayabileceği umudu ve inancıyla, onun özgür, rasyonel ve teorileştirici aktivitelerinde konumlanmış bir kültürdür. Fakat Husserl'e göre, bu kültür, öyle görünüyor ki insanın kendi kendisini anlamasına hizmet etmekten ziyade, dünyaya ve kendisine yabancılaşmasına yol açmaktadır.[48]

Husserl'e göre, insanın gerek kendisine gerekse dünyaya yabancılaşmasının kaynağında, modern düşünce ve bu doğrultuda tesis edilmiş olan doğalcı bilgi anlayışı bulunmaktadır. Modern düşünce, özellikle Rönesans'la birlikte klasik felsefeye yapmış olduğu vurguyla bütünlüklü bir felsefe amacında olsa da, geometri ve matematiğin yasalarının tüm evrene sirayet ettirilmesi sonucunda ortaya çıkan formelleşme ve nihayet teknikleştirme yoluyla teknik düşüncenin hâkim kılınmasına, matematiksel doğabilimlerinin "klasik felsefeler" açısından kayda değer olan anlamının boşaltılmasına yol açmıştır. Zira modern dünyagörüşüyle birlikte matematiksel-fizik dünya anlayışı, uzay-zaman alanlarının matematikleştirilmesi içerisinde tahkim edilmiştir.[49] Geometrik ve doğabilimsel matematikleştirme süreci içerisinde, bütün bir yaşamın bilimsel tahmin veya tümevarıma dayandırılması, yani en ilkel bir tarz içerisinde, herhangi bir apaçık deneyimin ontik kesinliğinin bile tümevarımsal hale getirilmesi, şeyleri, gerçekten ve fiilen deneyimlenip görüldükleri halin çok ötesine taşımıştır.[50] Sonuç ise, ideal olanın matematik bir şekilde temellenen dünyasının, her daim deneyim edilen gerçek dünyamızın (günlük yaşam-dünyası) yerini alması, dolayısıyla da, bilimlerin, kendi anlam temellerini unutması olmuştur.[51] Bu açıdan bakıldığında, nesnelciliğin direkt bir sonucu olan bilimler krizi de, Rönesans'taki niceliksel yöntem idealiyle karakterize edilen bilimsel devrim sonucunda zuhur eden keskin olgu-değer ayırımına dayanarak, yalnızca

bilimin gerçekliği tasvir etmeye muktedir olduğu inancıyla, ait oldukları yaşam-dünyasından kopan Avrupa bilimlerinin ve nesnel bilimsel bilgi ideali ekseninde inşa edilmiş olan Avrupa insanlığının krizidir.[52]

19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise, pozitivist tutumun iyice hâkim olması, insanlık için oldukça önemli olan birçok sorunun ihmaline yol açmıştır. Husserl'in, pozitivizm tarafından "felsefenin boynunun vurulması" şeklinde ifadelendirdiği bu durum, aslında mutlak, ebedi, zaman-dışı ve koşulsuz fikir ve ideallerde temel tasarruf hakkına sahip olan aklın bilgi, eylem ve değerlendirme üzerindeki belirleyiciliğini kaybetmesi anlamına gelir. Metafiziğe ait sorular olgulara indirgenmiş evreni aşmasına rağmen, pozitivist bir ruhun egemen olduğu yeni insanlık, kendisini muhafaza edemeyip, yalnızca doğabilimlerince sorgulanması mümkün olmayan başarılar elde ederek, gerçekte olgusal diye addedilen dünyanın da kaynağı olan bütünlüklü bir felsefe idealinden kopmuştur.[53] Husserl'e göre, pozitif bilimler, elde etmiş oldukları keskin başarıların sarhoşluğuyla, yalnızca teknik meselelerle ilgilenmek suretiyle kendi temellerini ve nihai sınırlarını yansıtmaktan âciz kalmışlar, dolayısıyla da gerçek metafizik çerçeveye ait (örneğin, "Hakikat nedir?", "Bilgi nedir?", "Gerçek nedir?" vb. sorularla belirlenen) temel problemlerin görünüşten silinmesine yol açmışlardır. Farklı bir biçimde ifade edildiğinde, Husserl için bu tespit, pozitif bilimlerin yalnızca ontolojik ve epistemolojik açıklık ihtiyacı içerisinde olmadıkları, aynı zamanda kendi varoluşsal ilgilerini de kaybettikleri anlamına gelir.[54] Konusu olgusal gerçeklik olan bilimler, sadece olguları düşünen insanların ortaya çıkmasına yol açmak suretiyle, insan problemini de cevaplandırmaktan âciz kalmış, bu durum ise, nihayetinde insan varlığının bütününün anlamsızlığı fikrine yol açmıştır.[55]

Modern felsefenin inşası ile Avrupa insanlığının inşası arasındaki paralelliğe dikkat çeken Husserl açısından bakıldığında, felsefenin krizi, felsefi evrenin üyeleri olarak bütün modern bilimlerin krizini ima eder; yine bu kriz başlangıçta kapalı olan kültürel yaşamının, total varoluşunun genel anlamsızlığı açısından, Avrupa insanlığının gittikçe belirginleşen krizi anlamına gelir. Aynı şekilde (pozitif bilimlerin etkisiyle) metafiziğin imkânına yönelik şüphe, yani insan için rehber olacak evrensel bir felsefeye duyulan inanç kaybı da gerçekte akla olan inancın çöküşünü temsil eder. Yine bu durum, "mutlak" akla, tarihin, insanlığın, insan özgürlüğünün anlamına yönelik bir krizin yanı sıra, insanın söz konusu inancı kaybetmesi, kendi gerçek varlığına inancını da kaybetmesi anlamına gelir.[56] Yeni

felsefe ve bilimsel dünyagörüşünün hâkimiyetiyle birlikte insan, içsel veya transandantal deneyimi hayatından çıkarmış, diğer nesneler arasında kişiselliğini kaybeden bir nesne haline gelmiş olduğundan dolayı, kendi özsel kimliğini kaybetmiştir. Aynı şekilde, ruhtan tamamen kopan akıl da tehlike altına girmiştir.[57]

Bu doğrultuda olmak üzere Husserl, öncelikle empirist bir epistemolojiyle tüm bilimlerde hâkim olmaya başlayan ve nihayetinde de felsefe için bir temel olma iddiasında olan doğalcı yaklaşımı haklı olarak eleştirir. Husserl'e göre doğalcılık, çevremizde doğadan, özellikle de fiziksel doğadan başka bir şey görmeyen bir yaklaşımdır. O, varolan her şeyi, ya fiziksel doğanın bütünlük ilişkileri içerisinde görme iddiası taşır; ya da tüm olguları aslında fiziksel olanın bir varyantı, fiziksel olanın ikinci derecede "paralel bir yan olayı" olma anlamında psişik olana indirger. Bu yaklaşıma göre, "bütün varlık, psikofizik bir doğadan ibarettir ve kesin yasalarla açık bir şekilde yönetilir. Popüler materyalizmden başlayarak, en yeni olan duyu monizmine, enerjitizme kadar, aşırı tutarlı olan doğalcılığın bütün türlerinde karakteristik olan tutum, bir yandan bilinci ve buna bağlı olarak da, bütün içerikleriyle bilinç verilerini doğa(sa)llaştırmaktır; öte yandan idelerin doğa(sa)llaştırılması, böylece de mutlak ideal olanın ve normların doğa(sa)llaştırılmasıdır."[58]

Husserl açısından bakıldığında, tam da bu husus, yani bütün bilimleri deneyimlenebilir gerçeklikle ilişkili görme tutumu, empirist temellendirmenin, dolayısıyla da doğalcı yaklaşımın en büyük hatasını ortaya koyar. Söz konusu hata ise, metafizik spekülasyonlardan uzak bir biçimde şeylerin kendilerine dönüşe yönelik temel arzunun, bütün bilişin (cogition), deneyim yoluyla meşrulaştırılması arzusuyla karıştırılması veya özdeşleştirilmesidir. Her ne kadar empirist yaklaşım deneyimi, kendinde şeyleri sunan yegâne edim olarak kabul etse de, Husserl'e göre, şeyler basit bir biçimde Doğaya (Nature) ait şeyler olmadığı gibi, genel anlamı içerisinde Doğayla özdeşleştirilen gerçeklik de gerçekliğin tamamı değildir.[59]

Husserl'in doğalcı yaklaşıma yönelik temel eleştirisi, bu yaklaşımın bilinç fenomenlerini, yaşayan yönelimsel deneyimler olma anlamındaki özsel statülerinden mahrum ettiğini ve onları fizik ve kimya gibi empirik bilimlerin nesnel olgularıyla aynı doğaya sahip fenomenlermiş gibi ele aldığını ortaya koyar. Bunun sonucu olarak da, birçok bilimin pozitivist tutumu dünyayı yalıtılmış bir nesneye, bilinci de cisminden ayrılmış bir

özneye indirger. Böylece insani öznellik, yaşam dünyasındaki yaratıcı aktivitelerine yabancılaşır ve kendi anlam yaratma aktivitelerinden koparak, diğer şeyler arasında bir şeye dönüşür. Oysa Husserl'e göre, nesnellik ve öznellik kutupları, gerçekte, birbirine asli ya da özsel bir ilişki yoluyla bağlıdır ve onların birbirlerinden ayrılmaları söz konusu olamaz. Dünya daima bir bilinç için olan bir dünya olarak ifşa edilir; yani dünyanın anlamı yalnızca bilinçte ve bilinç yoluyla oluşturulur. Aynı şekilde bilinç de, kendisinin olmaktan ziyade bir şeyin bilinci olmak durumundadır.[60]

Bundan dolayı Husserl, fenomenolojide öngörmüş olduğu dolayımsız görmenin, duyusal, tecrübi görmeyle aynı olmadığını vurgulayarak, onun, her ne türden olursa olsun, temsil edici bir bilince tekabül eden evrensel anlamıyla görme olarak, bütün rasyonel iddiaların nihai meşrulaştırıcı kaynağı olduğunun altını çizer. Bu açıdan bakıldığında, doğalcılıkta öngörülen deneyim, evrensellikleri değil yalnızca tekillikleri sunduğundan dolayı yeterli değildir. Deneyim, öze dair (eidetic) içgörüyü/anlayışı reddettiğinden dolayı, ona kesinlikle başvurmaz, fakat genel hakkında konuşabilmek amacıyla yapmış olduğu tümevarımlarda evrensel önermeler kullanmaktan da kaçınamaz.[61] Aynı şekilde doğalcılık tarafından öngörülen bilimsel bilgi de, bizatihi göreli bir karakter arzeden insani düzenlemelere göre inşa edilmiş olduğundan dolayı, sonu olmayan doğrulama açısından yalnızca bir hipotez hükmünde olup, gerçekliği ise, onu mümkün kılan işlemin yeterliliği açısından tanımlanır. Böylece bilim, kendileri yoluyla dünyayı düzenlediği, enerji, güç vb. gibi kullanışlı bir semboller ağı icat eder. Onun yegâne nesnelliği ise, söz konusu semboller arasındaki sabit ilişkiyi tesis etmekten oluşur. Yine fenomenoloji açısından değerlendirildiğinde, bütün bilgilerimizin doğruluğunun biricik kaynağının deneyim olduğu şeklindeki iddia, deneyime dayanmak zorundadır. Fakat deneyimin olumsal ve parçalı olanın ötesine taşınabilmesi mümkün olmadığı gibi, bunu, söz konusu varsayımın evrensel ve zorunlu ilkesi olarak görülen bilim de sağlayamaz.[62]

Anlamı, nesnelleştirmek suretiyle, şeyler arasında bir varolana indirgemeye çalışan doğalcı yaklaşımın aksine fenomenoloji, anlamın, nesnel bir şekilde varolan bir şey değil, fakat pre-objektif bir sezgiyle kaynağına doğru gidilmesi gereken bir bilinç ilişkisi olduğunu serimlemek suretiyle, bilimsel bilginin unutulmuş köklerini kurtarmaya çalışır. Bu amaçla Husserl, fenomenolojik yöntemi, felsefi dikkati, dünyayı, doğalcı yaklaşımın somutlaştırıcı önyargılarını önceleyen bir tarzda algıladığımız

asli yollara çekmeye muktedir bir yöntem olarak geliştirmeyi amaçlar. Böylelikle de Husserl, bilincin gizli yönelimselliklerini yeniden keşfetmeye ve söz konusu yönelimselliklerin özsel yapılarının, yeni ve önyargısız bir tarzda incelenmesine davet eder.[63]

Psikolojizm, Tarihselcilik ve İnsanbilimlerinin Krizi

Husserl, doğalcılığı ve doğabilimlerinin nesnel bilgi anlayışını eleştirmenin yanı sıra, doğabilimlerinin başarılarının etkisinde kalmak suretiyle, onların yöntemlerini benimseme cihetine giden insan bilimlerini de eleştirir. Modern dönem içerisinde doğabilimlerinin sürekli gelişiminin sonucunda doğanın teknik kontrolünün sağlanmasının, insan bilimleri üzerinde de etkisi olmuştur. Husserl'e göre, söz konusu etkinin bir sonucu olarak, insan ruhu insan fiziği, bireysel insani yaşam bedensel varoluş ve böylelikle toplum da kendi üyeleri olan bireysel insan varlıkları üzerine kuruldu. Doğabilimsel bir paradigma ekseninde, insan bilimleri kapsamı içine giren fenomenin tam bir açıklamasını mümkün gören bu yeni anlayış açısından bakıldığında, insan bilimleri, yalnızca ruhla yetinmeyip, bedensel varoluşa dönmeli ve açıklamalarını fizik kimya gibi bilimler yoluyla yapmalıdır. Buna mukabil Husserl, büyük tarihsel topluluklar bir yana, bireysel insan varlığı söz konusu olduğu zaman bile, ihtiyaç duyulan tam ve kesin psikofiziksel araştırmaların, araştırma nesnesinin kompleksliğinden dolayı söz konusu olamayacağını ifade eder.[64] Bu yüzden Husserl, insan bilimlerini eleştirirken öncelikle, gerek bir disiplin olarak zamanının psikolojisini, gerekse "düşünülen genelin varlığını düşünmenin olgusal bilinç akışına indirgemek" suretiyle mantığı psikolojik temelli, psikolojiyi de felsefenin yerine temel bilim olarak gören psikolojizmi[65] şiddetle eleştirir.

Husserl'e göre, mekânsal-zamansal gerçeklikle somut bağlantısı içerisinde, "ruhsal" olanın bilimi olarak kabul edilen psikoloji, kendi materyallerinin, her ne olursa olsun egoistik olarak dünyada bulunan sevme, algılama, düşünme, isteme vb. şeyler olduğunu kabul eder. Buna göre, ruhsal olan, varoluşun kesin bir tabakası olarak bilindiği gibi, psikoloji de antropoloji ve zoolojinin bir dalı olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte Husserl söz konusu psikolojinin, ruhsal olanı fiziksel olandan açık bir biçimde ayırmaya muktedir olamadığını, bunun da olması gerekenin aksine onu, ruhsal olanın deneyimde yakalanabileceği fikrine sevk ettiğini söyler. Husserl'e göre yapılması gereken, an içerisinde yaşanan değerler, düşünceler ve meselelere değil de içerisinde bunların kavrandığı

"deneyimin ruhsal edimleri"ne odaklanmaktır. Yani, değer, amaç, fayda gibi meseleler yerine, içerisinde bunların zuhur ettiği öznel deneyimleri kabul etmeliyiz. İşte bu görünüşler, gerçeklikte ister varolsun ister olmasınlar, doğaları "nesnelerinin bilinci" olmakla belirlenen fenomenlerdir. Bu fenomenlerin incelenmesi ise, psikolojinin değil, fenomenolojik psikolojinin işidir.[66]

Husserl'e göre, fenomenoloji ve psikoloji, her ne kadar öznel olanı aydınlatma çabaları bakımından ortak bir karakter arz etseler de olgusal bir bilim olarak psikoloji, bütünüyle doğal olana önem vermesinden ötürü, doğal olanın temelinde yatan a priori özellikleri görmekten âcizdir. Oysa yapılması gereken, doğalcı tutumun eleştirisinde de açığa çıktığı üzere, "ruhun biliminden nesnel düşünceyi uzaklaştırarak, bir geometricinin deneylerine benzer deneylerle, deneysel psikolojinin karşısına ‘akla dayanan psikoloji'yi" tesis etmektir.[67] Söz konusu akla dayanan, yani fenomenolojik psikoloji açısından bakıldığında, psikoloji, muhtevasında barındırdığı şu özelliklerden dolayı eleştirilmeyi hak etmektedir:[68]

Her şeyden önce psikoloji "belirsiz, kesin olmayan deneylerin, nesnel zaman içinde gelip geçiciliğine bağlı, rastlantısal genellemelere" dayanır.

"Temelleri, sağlam öndayanakları olmadığı için", psikolojinin bilimsel değeri de tartışmalıdır.

Yine psikoloji, psişik olguları, kendileri açıklanma ihtiyacı içerisinde olan diğer psişik veya fizyolojik olgulara dayandırarak açıklama cihetine gittiğinden dolayı, görecelik yanlışı içerisinde kalır.

Bununla bağlantılı olarak, psikoloji deneysel olanın ötesinde olana yönelik kuşkusundan dolayı ideal olanı göremeyip, kuşkuculuk içine düşer.

Son olarak ise, aslında kendi sınırlarını aşarak psikolojizme kaydığı nokta anlamında psikoloji, felsefe ve mantık için de temel olma iddiasıyla eleştiriyi hak eder.

Husserl, psikoloji ile fenomenoloji arasındaki farkın kavranmasını, bu alanların nesneleri arasındaki farkın kavranmasına bağlı görür.[69] Fenomenolojik yaklaşım dikkate alındığında, bilincin nesneleri anlamında kastedilen veya niyetlenilen nesnelerle, bu nesnelere yönelik bilincimiz anlamında psikolojik deneyim veya edimlerin ayrılması gerekmektedir. Bilincin nesneleri fenomenler şeklinde açığa çıkarken, psikolojik edimler yalnızca deneyimlenmek durumundadırlar. Psikolojik edimler tıpkı diğer reel kendilikler gibi bireysel bir kendilik iken, onunla kastedilen ise ideal bir kendilik, yani evrensel olandır. Dolayısıyla psikolojiden farklı olarak,

fenomenolojide kastedilen (intended) nesneler, özlerdir.[70] Başka bir ifadeyle psikolojinin, deneysel bilinçle uğraşıp, hareket noktası olarak deneyim tavrını almak suretiyle, "bilincin doğal ilişkiler içindeki varoluşunu incelediği" yerde, fenomenoloji, saf bilinçle uğraşıp, onu fenomenolojik tavırla ele alır. Bu tespitin sonucunda Husserl, psikolojik bilgi teorilerinin, bilgi teorisinin asıl problematiğini gözden kaçırmanın bir sonucu olarak, ya birbirine yakın olduğu sanılan saf bilinçle deneysel bilinci birbirine karıştırmaya kurban gittiğini ya da aynı anlama gelmek üzere saf bilinci doğallaştırdığını ifade eder.[71]

İşte tam da bu nokta, Husserl'in, mantık ve psikoloji arasındaki temel farklılığı önemsemeyerek,[72] her türlü bilme edimini psişik olana, mantığı da psikolojiye indirgeyen psikolojizme yönelik eleştirilerinin başladığı yerdir. Psikolojist mantıkçılar, mantık kurallarının, kendi epistemolojik kaynaklarına psikolojik olgularda sahip olmaları, dolayısıyla bu olguların normatif transformasyonundan başka bir şey olmamaları nedeniyle, içerik bakımından psikolojik olmaları gerektiğini vurgularlar. Buna mukabil Husserl, hiçbir mantıksal kuralın olgu sorununu ima etmediği gibi, temsil, yargı veya bilginin diğer fenomenlerine de gönderme yapmadığını vurgular. Gerçek anlamı içerisinde takdir edildiğinde, hiçbir mantık kuralı, zihinsel yaşamın olgusallıklarına dair bir kural olmadığı gibi, yargı veya başka zihinsel deneyimlere yönelik bir kural da değildir.[73]

Psikolojizmin temel hatası, bilginin nesnesi ile bilgi edimini doğru bir biçimde ayırt edememesidir. Söz konusu edim, başlangıcı ve sonu olma anlamında zamanda akıp giden psikolojik bir süreç iken, bu, mantıksal ilke veya matematik doğrular için bahis konusu değildir. Her ne kadar mantık ilkeleri de bilinç tarafından yakalanıp biliniyor olsa da mantıkta bilincine varılan şey, bilmenin reel psikolojik edimlerinden farklı ve onlara asla indirgenemeyen ideal bir şeydir. Husserl'in fenomenolojisi bağlamında mantığın neden psikolojiye indirgenemeyecek bir karaktere sahip olduğu, fenomenoloji açısından hayati bir önemi olan, ideal ve reel arasındaki bu ayrımda açığa çıkar. Ayrımın temelinde ise, bilmenin zamansal edimi ile ideal olanın zamandışı edimi arasındaki fark bulunmaktadır.[74] Husserl'e göre, sadece zaman, mekân ve kişilerdeki biçimsel bir değişikliğin anlamı değiştirmeye sevk edememesi gerçeği, yani farklı edimlerde aynı anlamın tekrarının gerçek imkânı, ideal olanla reel olanı karıştıran psikolojizmi reddetmek için kendiliğinden yeterli bir sebeptir. Psikolojizmin iddia ettiği gibi, şayet ideal olan gerçekten, psikolojik edimin, zamansal, gerçek ve

sübjektif tabiatının etkisine açık veya ona indirgenebilir ise, anlamın paylaşılması veya tekrarı imkânsız olacağı gibi, aynı şekilde oluştuğu an içerisinde somut psişik bir edimi tekrar etmek ve başkalarıyla paylaşmak da mümkün olmayacaktır. Husserl, psikolojizmin nihayetinde kendi kendini inkâr eden septisizmi gerektirdiğini ifade eder. Dolayısıyla, ideal olanı reel olana doğalcı ve empirist bir indirgeme teşebbüsü, Husserlci fenomenoloji açısından, herhangi bir teorinin imkânını olduğu gibi, psikolojizmin kendi imkânını da ortadan kaldırır.[75]

Aynı şekilde Husserl'e göre, büyük ölçüde doğabilimlerine bir tepki sonucunda tarihin keşfedilip, tin bilimlerinin tesis edilmesi de doğalcı perspektifi tahkim etmekten başka bir işlev görmemiştir. Zira söz konusu tarihsel perpektif, nihayetinde tarihselciliğe vücut vererek, her şeyi tinsel bir şeye, yani tarihsel bir kuruluşa indirgemek suretiyle, bilinç sahibi, nesne kuran özne anlamında "tin"in, doğal nesnelerle aynı varlık düzlemine çekilmesine yol açmıştır.[76]

Husserl, "Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe" adlı makalesinde, bir yandan insanbilimlerini doğabilimlerinden ayırma kaygısı güderken, diğer yandan da tarihselciliğin neden olduğu rölativizme düşmemeleri için, insan bilimlerinde kesinliğe elverişli potansiyel üzerine vurgu yapar.[77] Husserl'e göre, tarihçilerin yanlışı, hümanist biliminsanları hüviyetiyle, tıpkı doğabilimcilerin yaptığı gibi, fiziksel varlık alanına yönelmek değildir; yanlış daha ziyade yönelme tutumundan, yani fiziksel olanı doğal bir tutumun vücut verdiği doğabilimlerinin yöntemiyle incelemekten kaynaklanmaktadır.[78]

Husserl'e göre, tinsel hayatın duyularla kavranabilir olgular alanında ortaya çıkan tarihselciliğin tutarlı bir biçimde uygulamaya sokulması durumunda aşırı derecede öznelci bir septisizm kaçınılmazdır. Zira tarihselcilik açısından bizatihi tinsel bir oluşum anlamında tarih, değişmez hiçbir türü ve organik öğelerden kurulmuş değişmez bir yapıyı, dolayısıyla da tarih-dışı bir hakikat nosyonunu içeriğinde barındırmadığı için, hakikat, teori ve bilim gibi idelerin de mutlak geçerliliklerinden söz etmek mümkün olmaz.[79] Böyle bir hakikat nosyonu ekseninde tarihselcilik, insan bilimlerinin kaynağı olan öznelliğin de belirsiz hale gelmesine yol açar. Çünkü her ne kadar öznelliğe vurgu yapıyor olsa da tarihselcilik, öznelliği özel veya göreli kılarak, yanlış bir tarz içerisinde inşa eder. Fenomenolojinin noktainazarından bakıldığında bu durum, öznelliğin en hayati boyutu olan aşkınlığının gizlenmesi demektir.[80]

Aynı şekilde bütünüyle tarihe odaklanmış insan bilimleri de kendi kaynaklarından, temel ve amacından ayrılma krizine yol açacak olan bir kavrayış ya da idrak noksanlığı içerisindedir. Bu durum ise, Husserl açısından, doğabilimlerinin yıkıcılığı veya bozuculuğuyla mukayese edildiğinde, daha yıkıcı bir durumu ifade eder. Doğalcı önyargılar içerisinde körleştirilmiş doğabilimleri, fonksiyonlarını, öznellik içerisindeki kaynaklarını gizlemelerine rağmen, icra edebilirler. Oysa insan bilimleri, tarihselciliğin önyargılarıyla körleştirildikleri zaman, kendi temellerini ortadan kaldırır ve projelerini bütünüyle geçersizleştirirler. Değişkenlik ve çeşitlilik arz eden dünya görüşleri dışında, mutlak hakikat ve geçerliliğin imkânsız olduğu fikrine ulaşması nedeniyle, tarihselcilik, mutlak hakikate/doğruya ulaşma amacında olma anlamında bilim statüsünü ortadan kaldırmanın yanı sıra, insani öznelliğin orijinal amacının gizlenmesine gönderme yapacak şekilde bütün araştırma alanının bozguna uğratılmasına yol açar. İnsan bilimlerinin gerçek amacı aşkın karakteriyle öznelliği ele geçirmek olduğundan, öznelliğin söz konusu çarpıtılması insanın bilimsel teşebbüslerinin bütünüyle çökmesi anlamına gelir.[81]

Bilim de dahil olmak üzere, bütün insani başarıları tarihselleştirmek suretiyle "neyse o olan bir geçerlilik" fikrini, septisizm lehine ortadan kaldıran tarihselci yaklaşım karşısında Husserl, ister geçerliliğin kendisi, ister bilim, ister din, isterse sanat hakkında olsun, tarihselci yaklaşımın en temel hatasının, onun akış halinde olan ile nesnel olan arasındaki ayrımı görememesinden ve nesnel olanı akış halinde olanla açıklamaya kalkmasından kaynaklandığını düşünür. Çünkü söz konusu ayırımın dikkate alınması durumunda, hakikati tarihsel nedenlere dayalı olarak tarihselleştirme cihetine giden tarihselcilik, tarihsel nedenlerin yalnızca tarihsel sonuçlar doğurabilmesi anlamında, olgulardan hareketle idelerin temellendirilmesinin ya da yıkılmasının saçmalığıyla baş başa kalarak mutlak geçerlilik hakkında fikir beyan etmenin imkânsızlığını anlar. Aslında Husserl tarihe böyle bir misyon yüklüyor değildir. Husserl'in bu eleştirilerle yapmak istediği, tinsel bir yapının geçerliliği anlamındaki kalıcılığın, tarihsel bakımdan kalıcı olmakla bir ilgisinin olmadığını ortaya koymak suretiyle, bir yandan tarihselcilere tarihsel araştırmanın sınırlarını göstermek, diğer yandan da geçerlilik anlamındaki kalıcılığın, ancak kesin ve sistematik bir bilim olma idealini kendinde taşıyan felsefenin konusu olduğunu vurgulamaktır.[82]

Bir bütün olarak bilimlerle felsefe arasındaki söz konusu farklılığa vurgu yapan Husserl'e göre, tarihçiler doğabilimcileri olmadıkları gibi filozof da değildirler. Her ne kadar tarihçiler basit bir biçimde fiziksel olaylara değil fakat fikirlere odaklanıyor olsalar da, hakiki gerçekliğe nüfuz edemezler. Söz konusu hakiki gerçekliğe yalnızca Husserlci anlamda fenomenolojik yöntemi kullanan filozoflar ulaşabilir. Başka bir ifadeyle, filozoflar özün hakikatiyle ilgilenirken, ister fiziksel isterse psişik olana odaklanmış olsun, doğa ve insan bilimleri, doğal tutumun önyargıları içinde kavranıldığından dolayı zorunlu olarak rölativizmin konusu olan olgularla ilgilenirler.[83]

Husserl'in Felsefe Anlayışı ya da Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe

Husserl'in felsefesinin ana ilgisi, felsefenin hakiki bir biçimde evrensel, "kesin bir bilim" olarak gelişmesidir. Felsefe tıpkı başlangıcındaki bilim olma kaygısında olduğu gibi, hiçbir şeyi verili olarak kabul etmeme anlamında bir bilim, yani bilimlerin varsayımsız bilimi olmalıdır. Bütün tümevarımsal ve tümdengelimsel akılyürütmeler, daha öte haklılaştırmalara ihtiyaç duyulmaksızın felsefenin, hakikatleri doğrudan ve sezgisel bir biçimde kavramasına bağlı olmak durumundadırlar.[84] İşte felsefeyi kesin bir bilim ya da bilimlerin bilimi kılan da, onun daha öte bir temele ihtiyaç duymayan söz konusu zorunlu hakikatleri kendisine hareket noktası olarak almasıdır. Bununla birlikte Husserl, yukarıda da çeşitli bağlamlarda ifade edilmeye çalışıldığı üzere, felsefenin bu ideali gerçekleştirebilmesinin birçok tarihsel sebepten dolayı mümkün olamadığı kanaatindedir. Elbette ki Husserl açısından bu durum, felsefenin hiçbir zaman kesin bir bilim olamayacağı anlamına gelmez.

Husserl'e göre, felsefenin söz konusu kesin bilim idealini gerçekleştirebilmesi ve hâlihazırdaki Avrupa bilimlerinin krizinin gereği gibi anlaşılıp bir çözüme kavuşturulması, felsefenin kökeniyle ilgili tarihsel bir analizi zorunlu kılar. Avrupa insanlığının ruhsal telosunun sonsuzda kaim olmak olduğunu, bunun ayrıca zorunlu bir biçimde iradenin bir amacı olarak pratik içerimler taşıyıp, bu yolla da gelişmenin yeni ve daha yüksek aşamasının, normlar ve idealler altında sunulduğu bir varoluş tarzını şekillendirdiğini düşünen Husserl, söz konusu ruhun oluşumunun kaynağını, MÖ 7-6. yüzyıla, yani evrensel bir bilim anlamında felsefenin doğuşuna kadar götürür. Bu noktada Husserl'in yapmış olduğu ilk tespit, her ne kadar coğrafi bir gerçekliği muhtevasında barındırıyor olsa da tinsel Avrupa'nın, bir ulus veya bu ulusa ait birey ve gruplarda bir doğum yerine

sahip olduğudur. Bu yüzyıllarda antik Grek ulusunda, bireylerin, kendilerini kuşatan dünyaya karşı yeni bir çeşit tutum alışları zuhur etmiştir. Bunun sonucu ise, Greklerce felsefe olarak adlandırılan ve sistematik bir biçimde kendisini kuşatan kültürel bir form içerisinde hızlıca gelişen, bütünüyle yeni bir çeşit ruhsal yapının keşfidir. Orijinal anlamına yakışır bir tercümeyle bu, evrenin, yani varolan her şeyi bütünüyle kuşatan birliğin evrensel biliminden başka bir şey değildir.[85] Dolayısıyla Husserl'e göre felsefe, başlangıcından itibaren, en yüksek teorik soruların yanıt bulduğu, ahlâki ve dini bakımdan da saf akıl normlarının vücut verdiği bir hayatı mümkün kılacak bir bilgi olma idealine sahip olagelmiştir.[86] Her ne kadar felsefe, zamanla ana dallarla bilimler başlığı altında anılan özel disiplinlere ayrılmış olsa da, söz konusu disiplinlerin felsefi olması, onların varolan her şeye eşit derecede uygulanabilir sorulara sahip olmalarından geçer. Bu yüzden Husserl, bilimlerin somut bütünü anlamındaki antik felsefe kavramlaştırmasının daima zorunlu bir kavram olarak saklı tutulması gerektiğini düşünür.[87]

Yukarıda bilimlerin içine düşmüş olduğu kriz bağlamında da tartışıldığı üzere, Husserl'e göre, modern doğabilimlerinin, doğanın teknik kontrolü yoluyla elde etmiş olduğu sorgulanamaz statü, nihayetinde felsefeyi de metafiziğin imkânı formu içerisinde kendisi için bir problem haline getirmiştir. Hatta bu problem örtük bir biçimde aklın bütün problematiklerinin imkânı ve anlamını da beraberinde taşımaktadır. İlk başlarda problemsiz oldukları düşünülen doğabilimleri de probleme, metafiziğin imkânı problemi ekseninde, olgusal bilimlerin imkânı başlığı altında, dahil olmaya başlamışlardır. Çünkü zamanla olgusal bilimlerin de felsefenin bölünemeyen birliği içerisinde, yalnızca varolan şeyler alanına yönelik hakikatlere odaklandıkları ve dolayısıyla da kendi ilişkisel anlamlarına sahip olabildikleri şeklinde göreli karakterleri açığa çıkmıştır.[88] Tam da bu durum, salt anlamıyla empirik, sınıflandırıcı bilginin, özgül koşullara bağlı olmasından ötürü göreli bir karaktere sahip olduğu, dolayısıyla da kelimenin gerçek anlamıyla henüz bir bilim olamayacağı, olamadığı anlamına gelir. Buna mukabil kesin bir bilim olarak felsefe, varolanları kendinde varoldukları şekliyle tanımlayan, mutlak anlamda geçerli hakikatlere ulaşma amacından ötürü gerçek anlamda bilim olma vasfını haizdir. Söz konusu karakteri nedeniyledir ki felsefenin hedeflemiş olduğu bilim öncesi deneyim ve algı dünyası, dünyanın olanca göreliliğine rağmen gerçek anlamda varolan dünya olarak kendini ifşa eder ve onun,

kendilerinde doğru olan özellikleri naif deneyimi aşar. Her ne kadar, Husserl'e göre, kesin bir bilime yaklaşma kademeli bir süreci gerektirse de ona, herhangi bir kişinin de zorunlu bir içgörü içinde elde edebileceği şekliyle, saf a priori anlamında idealara başvurmak suretiyle ulaşılabilir. Hedeflenen söz konusu a priori, rasyonel olgusal bilimler formundaki aktüel dünyayı, rasyonel bir bilme yöntemiyle elde etmemizin içinde yer alır. Deneyim ise bütünüyle ortadan kalkmayıp, bilişi, olguların rasyonel bir açıklamasını ve idrakini mümkün kılacak rasyonel bir temele yerleştirecek olan saf Akıl içinde paylaşılacak derecede rasyonel hale getirilir.[89]

Kesin bir bilim olarak felsefenin amacına ulaşmasını, tüm önkabullerden bağımsız ve hiçbir şeyi kendinden açık bir doğru olarak görmeyen bir bilgi teorisinin tesisine bağlı gören Husserl, kendisini Descartes, Hume, Kant ve Fichteci gelenek içerisinde konumlandırırken,[90] hareket noktası olarak Descartes'ın meditasyonlarını benimser. Husserl'e göre, Descartes, felsefi düşünüşü doğal düşünüşten ayırmanın ve bilginin neliğine odaklanan bilimin içinde yer aldığı genel öz öğretisine ulaşmada bir dönüm noktasıdır.[91] Hatta Husserl, Descartes'ın, meditasyonları yoluyla transandantal fenomenolojiye yeni itici güçler verdiğini ve söz konusu meditasyonların, gelişmekte olan fenomenolojinin, yeni bir çeşit transandantal felsefe içerisinde başkalaşmasında doğrudan katkısının olduğunu düşünür. Zira Meditasyonlar'ın amacı, felsefenin, mutlak bir temel üzerine inşa edilmiş bir bilim içerisinde, tam bir yenilenmesidir. Descartes için bu, bütün bilimlerin uygun bir şekilde yenilenmesi anlamına gelir. Çünkü bütün diğer bilimler, yegâne kuşatıcı bilim olan felsefenin, kendi kendine yetmeyen üyeleri olarak, kesin bilimlere doğru, yalnızca felsefenin sistematik birliği içerisinde, gelişebilirler. Aynı şekilde bilimlerin tarihsel bir tarzda gelişmelerine paralel olarak mutlak içgörü temelindeki tam ve nihai zeminlerini oluşturacak olan bilimsel gerçeklikten yoksun kalmış olmalarından dolayı, yeniden radikal bir inşa etmeye yönelik ihtiyaç, bilimlerin tamamını kapsayan birlik olarak felsefe fikrini gerektirir. İşte Descartes'la birlikte de bu gereklilik, öznenin kendisine dönen bir felsefenin zuhuruna yol açmıştır.[92]

Husserl için Descartesçı şüphe yöntemini bir başlangıç noktası kılan da bu yöntemin, bilincin varlığından yani "zihinsel yaşantı sırasındaki ve yaşantı üzerine yalın refleksiyondaki yaşantının varlığından şüphe" edilemeyeceğini[93] açığa çıkarmak suretiyle, verili ve öznel bir biçimde deneyimlenen dünyadan, genel olarak bilincin öznelliğine geri çekilmeyi

öngörmesidir.[94] Husserl'in bu konuda özellikle vurguladığı şey, felsefi bir şekilde düşünen Ben'in herhangi bir pozisyon alma hususundaki çekimserliğinin, onların Ben'in deneyim alanından atıldığı anlamına gelmediğidir. Bilakis Husserl'e göre, somut öznel süreç, Ben'in dikkatli bakışını yönlendirdiği şeylerden meydana gelir. Dolayısıyla, hâlihazırda verilmiş olan dünyaya dair bütün pozisyonların dışarıda tutulması veya yasaklanması anlamında, kabule yönelik bu evrensel çekimserlik, yoklukla baş başa kalmak demek değildir. Aksine, bu yolla, onu yaratan tüm öznel süreçleriyle birlikte saf yaşam ve saf bir biçimde söz konusu süreçlerde kastedilen her şey, yani fenomenolojik bir değerlendirmeyle fenomenler evreni ele geçirilir.[95]

Kendi bilincimiz, bilinçli farkındalığımız hususunda Descartes'la hemfikir olan Husserl, Descartes'ın yalıtık özne nosyonunu, ciddi bir bilinç analizinin, bilincin daima bir şeyin bilinci olduğunu açığa çıkaracağını ileri sürmek suretiyle reddeder. Dolayısıyla, Husserl için bilinç, kendi başına, nesnesiz bir zihin hali olmaktan ziyade, daima bir şeyin bilincidir. Her ne kadar bilinç halleriyle bilinç nesnesi arasında teorik bir ayrıma gitmek söz konusu olabilse de, onlar arasında pratik bir ayrıma gitmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Aynı şekilde Husserl, Descartesçı özne nosyonuna yönelik kendi eleştirilerinin septisizme yol açmayacağının da özellikle altını çizer. Hume da dahil olmak üzere, septiklerin, bilincin nesnelerinin bilinçten ayrı olup olmadığının hiçbir zaman bilinemeyeceğini iddia edip, septisizme varmalarına karşın, Husserl, bilincimizin nesnelerinin, bilincimiz açısından, bilincin nesneleri olarak varolduklarını, dolayısıyla da onların, bağımsız varoluşlarıyla alakalı olumlu ya da olumsuz hiçbir önkabulde bulunmaksızın araştırılmalarının mümkün olduğunu ileri sürer. Hatta "onlara, başka hiçbir şey için söz konusu olmayacak şekilde, doğrudan ve aracısız olarak nüfuz edebilir" ve onlar hakkında başka her şeyden daha fazla bilgi sahibi olabiliriz.[96]

Tam da bu durum, Husserl'in tesis etmeye çalıştığı kesin bir bilim olarak felsefenin, rasyonalist ve empirist epistemolojilerden ayrıldığı noktayı oluşturur. Rasyonalistlerin, nesnesinden bağımsız bir hakikat ve bilinç anlayışıyla metafiziğe düştüğü yerde, empiristler kendinde şeylere geri dönüş arzusunu, bütün bilgiyi deneyime dayandırma arzusuyla karıştırmak, yani deneyimin kendinde şeyi verdiğini soruşturmaksızın kabul etmek suretiyle metafizik olan içerisinde kalır. Buna mukabil Husserl, özün fiili ve somut bir sezgi içerisinde kavrandığı ve bilinç için bir fenomen olmanın

dışında, Platoncu kavram realizminde benimsendiğinin aksine, müstakil bir öz nosyonunun varsayılmadığı bir felsefe inşa etme kaygısı güder.[97] Buna göre öz, yaşamından koparılmamış olan ben tarafından deneyimlenen ve kendinde şeyin asli bir verilmişlik içerisinde ifşa edildiği şeye gönderme yapar.[98] Husserl'in otantik anlamına sadık felsefeye yüklemiş olduğu görev de söz konusu özün açığa çıkarılmasıdır. Her ne kadar Husserlci anlamda fenomenolojinin, böyle bir öz nosyonuna vurgu yapmak suretiyle, bir çeşit Platoncu realizme veya idealizme düştüğü şeklinde, kendisinin de zaman zaman dikkat çektiği ciddi eleştiriler söz konusu olsa da, fenomenolojinin salt anlamda soyut bir felsefe olmaktan kurtulma çabası anlamında tarihsel devinimi dikkate alındığında, bu eleştirilerin Husserl'in bütün felsefesini kuşattığını söylemek mümkün değildir. Örneğin Husserl "Fenomenoloji ve Antropoloji" adlı çalışmasında, bir anlamda fenomenolojinin de tarihsel deviniminin resmini sunarken, Kartezyen özne kavramlaştırmasının yaşamdan kopuk karakterini eleştirerek, hakiki bilinç analizinin, bir şeye yöneldiği ölçüde bilinç yaşamının hermeneutiği olduğunun özellikle altını çizer.[99]

Fenomenolojinin nihai bir sona varmak suretiyle tamamlanmış bir felsefe olmaktan ziyade, sonu olmayan bir program olduğunu vurgulayan Husserl'e göre, bütün bilime sirayet eden ve onun teori ve nesneler alanının anlamını belirleyen eski kavramlar, naif olarak üretilmiş olup, yönelimsel ufukların temelini zayıflatmak gibi bir fonksiyona sahip olagelmişlerdir. Bu durum sadece özel bilimler için söz konusu olmayıp, aynı zamanda bütün formel normlarıyla birlikte geleneksel mantık için de geçerlidir. Bununla birlikte, evrensel öz-araştırmayla radikal öz-araştırmasını birleştiren fenomenolojik yöntem, teori-öncesi bir sezgiyle doğrudan doğruya idrak edilen özlerin sistematik tasviri olarak tüm bu olumsuzluklardan azade olan ve diğer disiplinler için de bir zemin teşkil etmeye muktedir yegâne felsefe formudur.[100]

Netice itibariyle gelişmekte olan bir fenomenoloji, bir yandan idrak edilebilir dünyaların formlarını, diğer yandan da bu dünyaların kendilerini a priori olarak inşa eder. Bu karakteri nedeniyledir ki, idrak edilebilir tüm varlık alanının evrensel logosunu açığa çıkarmayı hedefleyen transandantal fenomenoloji, sadece formel evrensel ontoloji olarak değil, fakat ayrıca kendisinde bütün bölgesel varoluşsal imkânları ve böylelikle de onlara ait bütün bağlantıları da kapsayan hakiki ve doğru evrensel ontoloji olacaktır. Aynı şekilde bundan dolayı söz konusu evrensel somut ontoloji, mutlak bir

temel üzerine kurulmuş hakiki anlamıyla ilk bilim evreni olacaktır. Elbette ki bu, fenomenolojinin, anlamsız kendinde şeylerle işleyen naif metafizikleri dışladığı anlamına gelmez. Aksine Husserl'e göre, fenomenoloji, yanlış yöntem ve araştırma düzlemi içerisindeki eski gelenekten zuhur eden problemlere şiddet uygulamak anlamına gelmediği gibi, nihai ve aşkın soru türlerine son vermek iddiasında da değildir.[101] Fenomenoloji ya da başka bir ifadeyle hakiki felsefe, biteviye bir süreç olarak, gerek klasik felsefe anlayışlarını gerekse de felsefeden zuhur edip özerklik iddiasıyla kaynaklarına yabancılaşan diğer bilimleri ve onlarca benimsenen önyargıları soruşturmak suretiyle, yaşayan bilinç içerisindeki kaynaklarına geri götürmeyi hedefleyen felsefi bir yöntem veya düşünme tarzına gönderme yapar.

EDMUND HUSSERL ve FENOMENOLOJİ

Her ne kadar felsefi bir kavram olarak Husserl'le özdeşleştirilmesi mümkün olmasa da, bir yöntem ve nihayetinde de felsefi bir düşünme biçimi anlamında tüm anlam içeriğini Husserl'in çalışmalarına borçlu olan fenomenoloji, deneyimlendikleri şekliyle fenomenlerin doğrudan tasvirine odaklanan ve deneyimlenmemiş ön-kavramlaştırma ve varsayımlardan kaçmanın yanı sıra, nesnelerin nedensel açıklamalarını verme çabası güden teorilere hiçbir biçimde müracaat etmeyen felsefi bir akıma gönderme yapar.[102] Bu tespitin gerçek anlamda takdir edilmesi ise, "fenomenoloji neyin bilimidir?" sorusunun, dolayısıyla da fenomen kavramının Husserl felsefesindeki kullanımının anlaşılmasından geçmektedir. Kant'ta mümkün deneyimin konusu kılınabilen, duyulur dünyaya bağlı anlama yetisine verilen şeyler, Hegel'de ise diyalektik gelişimi içerisinde Tin'in tarihteki soyut-somut bütün tezahürleri olarak kavramlaştırılan fenomen kavramı,[103] Husserl'de, "görünen (erscheinen) ile görünen şey (erscheinendem) arasındaki özsel bir bağlılaşım nedeniyle çift anlamlı" olup, bir yandan duyularla deneyimlendiği haliyle görünen dünyaya, diğer yandan da görünüşlerin özü anlamında görünüşe gelen şeyin kendisine gönderme yapar. Bununla birlikte, Husserl felsefesinde fenomen (phainomenon) kavramı, öncelikle görünenin kendisini, yani öznel fenomen olarak "görünüşe gelen"i nitelemek için kullanılır.[104] Bu açıdan bakıldığında Grekçe phainomenon ve logos sözcüklerinin bileşiminden oluşan fenomenoloji, şeylerin tezahür edebildiği değişik yolları, fenomenleri ve şeylerin logos'unu vermeye yönelik bir aktivite[105] ya da başka bir ifadeyle, insani deneyim ya da deneyim alanında ortaya çıkan bütün fenomenlerin logosu olmaya ve söz konusu fenomenlere mümkün olduğu ölçüde kendilerini karakterize eden şeyi gösterme fırsatı vermeye yönelik bir teşebbüs olarak anlaşılabilir.[106]

Daha erken dönem çalışmalarından itibaren Husserl, matematik ve mantığın nesnel doğrularının, bütün bilimlerde olduğu gibi insan bilincinin yaşayan edimlerinde de yeniden temellendirilme ihtiyacı içerisinde olduklarına kanaat getirmiştir. Söz konusu doğruların deneyim içerisinde temellendirilmesi ise, insan bilincinin, dil, imgelem ve algının düşünüm-öncesi edimleri yoluyla orijinal olarak anlam oluşturduğu değişik yolları tasvir etmeye muktedir bir yöntemi gerektirmekteydi. İşte Husserl bu

yöntemi, Mantık Araştırmaları (1900) adlı eserinde, dünyanın kendisini ilk olarak insan bilincine nasıl gösterdiğini (Grekçe, phaino) araştırmak suretiyle bilginin kaynaklarına geri dönüşü amaçladığından dolayı, fenomenolojik diye nitelendirir. Bu doğrultuda ele alındığında fenomenoloji, dünyanın bir bilgi konusu olmadan önce, nasıl olup da yaşıyor olduğumuz bir deneyim haline geldiğini kanıtlama amacını güder. Bunun yanı sıra Husserl, keskin düalist yaklaşımlardan sakınma kaygısıyla ilişki kategorisini ön plana çıkararak, insan ve dünyanın, ilkin ve her şeyden önce bir ilişki olduğunu, bu ikisi arasında yapılabilecek bir ayrımın ise, olsa olsa mantığın düşünüm düzeyinde ikincil bir tarzda mümkün olabileceğini vurgular.[107]

Fenomenolojinin bakış açısından ele alındığında, ortaya çıkan şeylerin, yani fenomenlerin hakikat ve gerçekliğini kabul etmek gerekir ve bu yönüyle de fenomenoloji, bir resim, algılanan bir nesne veya bir sembol olmanın, yalnızca zihinde gerçekleştiğini iddia eden Kartezyen gelenekten tam bir kopuş içindedir. Fenomenoloji açısından bu varolma halleri, şeylerin varolabildiği yollar olup, şeylerin ortaya çıktıkları yollar da, şey olmanın bir parçasıdır, yani şeyler, ne iseler o olarak tezahür ederler ve tezahür ettikleri halleriyle, ne iseler odurlar. Başka bir ifadeyle, şeyler yalnızca varolmazlar, ayrıca ne iseler o olarak kendilerini ifşa da ederler. Bu bağlam dikkate alındığında, fenomenoloji açısından, bir yargıda bulunmak, bir kavram veya idealin zihinde düzenlenmesini değil, dünyanın bir parçasının huzura çıkışını ifade eder.[108] Aynı şekilde hatalar, gizlenme ve gizleme de kendi tarzları içinde gerçektir, yani onlar varolmanın imkânları olarak kendi analizlerini gerektirirler. Kısacası, fenomenolojiye göre, salt görünüşler varolmadığı gibi, hiçbir şey de sadece görünüşten ibaret değildir. Görünüşler gerçektir ve varlığa aittir. "Mevcudiyete gelme ve yok olmalar zarifçe iç içe geçmiştir ve fenomenoloji onlar hakkında düşünmeye yardım eder."[109] Husserl'in, hemen tüm çalışmalarında özellikle altını çizdiği husus, düalist bir yapılanma içerisinde kalıp, nihayetinde de gerçekliği ya ideal olana ya da reel olana (dış dünyaya) indirgemiş olduklarından dolayı kendisine kadarki hiçbir felsefenin fenomenolojinin söz konusu kavrayışına sahip olamadığıdır.

Bir Yöntem ve Düşünme Tarzı Olarak Fenomenoloji

Husserl'e göre fenomenoloji, bir yandan bilgi eleştirisinin metafizik amaçlarını bir yana bırakıp, sırf bilginin ve bilgi nesnesinin neliğini aydınlatma ödevini içeren anlamıyla bir bilgi eleştirisi, yani bilgi ve bilgi

nesnesinin fenomenolojisiyken; öte yandan da bilimsel disiplinlerin bağlantısını gösteren bir bilimdir. Bununla birlikte Husserl için "fenomenoloji aynı zamanda ve öncelikle bir yöntem ve düşünme biçimine", yani özel felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yönteme" işaret eder.[110] Yine Husserl, Mantık Araştırmaları'nda gerçekleştirmeye çalıştığı ödevin, en genel anlamıyla nesnel bir bilgi teorisini kapsadığını, bununla bağlantılı olarak da düşünme ve bilme deneyimlerinin saf fenomenolojisiyle ilgili olduğunun altını çizer. Söz konusu fenomenolojinin odaklandığı deneyimler ise, reel olgular olarak ele alınabilir ve empirik bir yolla algılanabilir deneyimlerden ziyade, özleri itibariyle saf genellik içerisinde sezgisel olarak yakalanıp, analiz edilebilir deneyimlerdir. Husserl'in saf fenomenoloji kavramlaştırmasıyla ifadelendirdiği üzere, fenomenoloji deneyimleri, özsel kavramları açısından tasvir etme anlamında saf ifadeye yol açar yani söz konusu fenomenoloji, kendilerini sezgide dolaysız bir biçimde bilinir kılan özleri ve kaynaklarına bu özler içerisinde saf bir biçimde sahip olan bağlantıları araştırır,[111] başka bir ifadeyle, gerçekliğin teori öncesi deneyim içerisinde verildiği yolların teorik bir temsilini sağlama iddiasındadır.[112]

Fenomenolojinin neye odaklandığı yönündeki bu tespit, sezgi kavramının Husserl felsefesi bakımından hayati önemini açığa çıkarır. Latincedeki intuitus kelimesinden, Almanca anschaung şeklinde Alman felsefe terminolojisine kazandırılmış olan sezgi teriminin öncelikli fonksiyonu, deneyimde dolaysız bir biçimde verilen şeye dikkat çekmektir. Hittika'nın da işaret ettiği üzere, erken modern dönemde kullanıldığı ve Husserl'in kullanımı için de önemli bir arkaplan teşkil eden kullanımı içinde sezgi, insan tarafından dolayımsız bir biçimde bilinen şeye gönderme yapmaktaydı. Terim bu anlamıyla Locke tarafından, duyular yoluyla idrakten ziyade, 3 = 2 + 1 örneğinde olduğu üzere, "sezgisel hakikatler" şeklinde kullanılmıştır. Husserl de, bu kullanıma uygun olarak, sezgiyi, bize dolayımsız deneyimde verilen her şeyin cinse ait etiketi anlamında, nesnesini bize doğrudan doğruya veren yetiye tekabül edecek şekilde kullanır. Hatta Husserl'e göre, sezgilerin bu rolü bütün anlamların temelidir.[113] Bundan dolayı Husserl, sezginin fenomenoloji açısından hayati önemine şu cümlesiyle dikkat çeker: "Bir ifadenin anlamını (veya bir kavramın içeriğini) açıkça kavrayabilmek için, bu anlama karşılık gelen sezginin oluşturulması gerekir: Böylelikle sezgi içerisinde ifadenin gerçekten ne anlama geldiği anlaşılabilir."[114] Çünkü insan sezgisinde

bilinç oluşumları, belirli birtakım yorumlara bağlanıp kalmaksızın doğrudan doğruya verilir ve algı, temsil, imgelem, yargılama ve hissetme gibi süreçlerin doğası, doğrudan öz-verilmişlik içerisinde ele geçirilir. Dolayısıyla, Husserl'in fenomenolojisinde, şeylerin kendilerine dönmek demek, bir realizm arzusuna değil, aksine doğrudan verilmişliği içerisinde bilinç edimleri ve bu edimler içerisinde inşa edilen nesnel kendiliklere, yani Husserl tarafından fenomenler diye adlandırılan şeylere geri dönmek anlamına gelir.[115]

Yine Husserl'in sezgi kavramıyla ilgili olarak özellikle işaret ettiği önemli bir nokta da, saf fenomenin görülmesini sağlayan sezgide nesnenin, bilgi ve bilincin dışında olmayıp, salt kendinde verilmişliği anlamında verilmiş olduğudur.[116] Dolayısıyla bilgi ve içgörünün herhangi bir muayyen kaynağının değil de, yalnızca kendinde verilmişliğin bir ifadesi olarak sezgi, duyu idrakine ve empirik sezgiye herhangi bir üstünlük vermez. Doğrudan duyusal farkındalık, sezginin yalnızca bir türüdür. Oysa Husserl'in kategorik sezgi olarak adlandırdığı ve fenomenoloji açısından önemsediği sezgi, özellikle duyusal olmayan, doğrudan verilmişlik anlamındadır.[117] Zira Husserl'e göre, "sadece duyusal, tecrübi görme değil, fakat her ne türden olursa olsun, her şeyin orijinal olarak huzura çıkarıcı bilinci olarak, evrensel anlamda görme şeklinde anlaşılması gereken dolayımsız görme bütün rasyonel iddiaların nihai kaynağıdır."[118]

Husserl, sistematik ve tarihsel olarak bütünün hakkını gözetmeyip sembolik yapıyı merkeze almasının yanı sıra aydınlatılması gereken birtakım önkabüllere dayanmasından dolayı, ne biçimsel mantığın kesin yönteminin, ne de bilginin geçerliliği kadar mantığı da önceden varsaydığı için diyalektik yöntemin, felsefe için çıkış noktası olamayacağı kanaatindedir. Husserl'e göre, tümüyle düşünsel bir felsefenin işleyiş tarzı, hem biçimsel mantığın kesin yöntemini, hem de diyalektik yöntemin açıklama tarzını gerekli gördüğü gibi, bütün yöntemlerin düşünsel eleştirisini ve değerlendirmesini de içermek durumundadır.[119] Felsefede ihtiyaç duyulan böyle bir yöntemi ise, ancak tam ve köklü bir anlamanın amaçlandığı, deneyimleyen, bilen ve onun açıklığını hareket noktası olarak benimseyen sübjektivist bir yöntem[120] olarak fenomenoloji sağlayabilir. Bu yöntemi "sübjektivist" kılan ise, onun anlam ve hakikati bir bilinç ilişkisi, dolayısıyla da yönelimsellik ekseninde ele alıyor olmasıdır. Her ne kadar Husserl'in yönelimsellik kavramının tam anlamıyla açıklık kazanması

fenomenolojik redüksiyon sonucunda mümkün olsa da,[121] kanaatimizce fenomenolojinin işleyiş tarzı ve karakteristik özelliklerinin anlaşılması açısından öncelikle yönelimsellik kavramının incelenmesi yerinde olacaktır.

Yönelimsellik

Zihin felsefesi ve Husserl'in fenomenolojisinde merkezi bir yer işgal eden yönelimsellik kavramı, fenomenolojinin gerçek konusu olmanın yanı sıra, bilincin de en temel özelliği olarak görülebilir. Her ne kadar felsefede kullanılan teknik bir terim olsa da, yönelimsellik, zihni durum veya deneyimlerimizin karakteristik özelliği olan, bilincinde veya farkında olmak anlam içeriğiyle oldukça anlaşılabilir bir boyuta da sahiptir. Buna göre, bilinç sahibi varlık olarak insan yalnızca şeylerden etkilenmekle kalmaz, fakat ayrıca ister fiziksel nesne veya olaylar gibi somut, isterse sayı ve önermeler gibi soyut nesneler olsun, şeylerin bilincinde olan bir varlıktır da. Dolayısıyla, algı, düşünce, inanç, umut, korku vb. türden, zihinsel yaşamımızı oluşturan hemen tüm olaylar bir şey hakkında olma karakteristik özelliğine sahiptir. Söz konusu karakteristik özellikten dolayı, her zihinsel durum veya deneyim, kendisinden ziyade bir şeyin temsilidir ve o şeyin anlamını verir. İşte zihin veya bilincin bu temsil edici karakteri, yönelimselliktir.[122]

Yönelimsellik kavramı, her ne kadar Husserl'in fenomenolojisinde ve zihin felsefelerinde yoğun ve yaygın bir kullanım kazanmış olsa da bu kavram, hepsi olmasa bile birçok zihin durumunun bir şey hakkındalığı veya bir şeye yönelmişliği anlamıyla skolastik felsefede kullanılmış olup, 19. yüzyılda Brentano tarafından yeniden canlandırılmıştır.[123]

Her şeyden önce bir psikolojist olan Brentano'nun genel Psikoloji projesinin bütün amacı bir bilim olarak psikolojinin entelektüel temellerini tesis etmekti. Brentano'ya göre, bu psikoloji, verileri içgözlem ve deneyimden gelen bir bilim, yani empirik bir bakış açısından psikoloji olmak durumundadır. O, psikoloji bir bilim olarak kurulacaksa eğer, konu edindiği meseleleri doğa bilimi veya fiziğin meselelerinden ayıracak bir ölçütün gerekliliği üzerinde düşünmüş ve psikolojiyi, etimolojik açıdan daha doğru tanım olan "ruh bilimi" tanımlamasına karşıt bir biçimde, "zihinsel fenomenin bilimi" şeklinde tanımlamıştır. Aynı şekilde Brentano için, psikoloji ve fizik arasındaki ayrım da zihinsel ve fiziksel fenomen ayrımına karşılık gelir. Brentano için söz konusu psikolojinin amacına varması, onun zihinsel fenomenleri dikkate almasıyla olur. Zira bir zihinsel fenomen veya Brentano'nun ifadesiyle bir zihinsel edim kendisinde daima

bir nesneyi içerir. "Bir nesneye yönelmişlik", "bir içerikle ilişki" veya "içkin nesnellik" aynı şeye gönderme yapmaktadır; yani zihinsel edimin kendisinde bir nesne söz konusu olur. Bu açıdan ele alındığında, bir nesnenin "yönelimsel mevcudiyet"i de zihinsel edimin kendisinde mevcut olma anlamına gelir.[124]

Her ne kadar yönelimsellik kavramını kullanmasa da Brentano, zihnin bir nesne veya içeriğin farkındalığını Skolastik yönelimsellik doktrini bağlamında anlar. Yönelimsellik yerine, daha ziyade "yönelimsel ilişki" veya "yönelimsel nesne" gibi kullanımları tercih eden Brentano'ya göre, her ne kadar aynı tarz içerisinde olmasa da her zihinsel fenomen kendi içerisinde bir şeyi nesne olarak içerir. Örneğin, temsilde bir şey temsil edilir, yargılamada bir şey onaylanır veya reddedilir, sevgide sevilir, nefrette nefret edilir, arzuda ise arzulanır.[125] Yani fiili bir gerçekliğe sahip olmasa da yönelimsel olmak, bir nesne olarak sunulan şeyle girilen ilişki olup, bir şey duyulmadıkça duyma, bir şeye inanılmadıkça inanma ve bir şeyi umulmadıkça da umut etmeden söz etmek mümkün değildir.[126]

Bir nesnenin yönelimsel mevcudiyeti, zihinsel fenomenin genel ayırt edici özelliği olup, söz konusu fenomen sınıfını fiziksel fenomenlerden ayırır. Bunun yanı sıra, sadece fiziksel fenomenler için dış algı mümkünken; zihinsel fenomenlerin tamamının en genel karakteristiği, onların sadece içsel bilinç içinde algılanıyor olmalarıdır.[127] Bu tespit bağlamında, zihinsel fenomenlerin, içsel algı yoluyla ele geçirildiklerini ve onların algılarının doğrudan doğruya açık olduğunu söylemek mümkündür. Hatta Brentano açısından, içsel algı sadece doğrudan doğruya açık algı olarak biricik/eşsiz değildir, aynı zamanda sözcüğün gerçek anlamıyla algı olarak da biriciktir.[128] Brentano için, zihinsel fenomenler temsillerdir ve temsile dayanırlar; geri kalanları ise fiziksel fenomenlerdir. Bir şeye nesne olarak gönderme yapmak anlamında yönelimsel mevcudiyet, bütün zihinsel fenomenlerin en ayırt edici özelliği olup, hiçbir fiziksel fenomenin benzer bir biçimde tezahürü söz konusu değildir. Aynı şekilde, zihinsel fenomen, içsel algının özel nesnesi olup, yalnızca onlar doğrudan doğruya bir açıklıkla algılanır, sözcüğün gerçek anlamıyla yalnızca onlar algılanır. Zihinsel fenomenler, yönelimsel mevcudiyetlerinin yanı sıra aktüel varlığa sahip fenomenler olup, fiziksel fenomenlerin değişik zamansal-mekânsal durumlar içerisinde değişiklik arz eden tezahürlerinden farklı, basit bir fenomen olarak daima bir birlik içerisinde tezahür ederler.[129] Brentano'nun özellikle dikkat çektiği husus, düşünce nesnesi ifadesinin, hakkında

düşünülen şeye işaret ettiği, fakat içkin nesnenin düşünce nesnesiyle özdeşliği fikrini içermediği, yani hakkında düşünülenin, bir nesne veya şey olduğu, fakat düşüncenin nesnesi olmadığıdır.[130]

Brentano'ya göre, entelektüel anlamda aktif bir öznenin, şeylere gönderme yapma yönündeki ayırt edici özelliğinin, varlıklarına öznede sahip olan nesneler hakkında konuşmamıza imkân vermesi gibi, öznenin aynı şeye farklı şekillerde işaret etmesi olgusu da hakkında konuşulan şeyin nesneden daha fazlası olduğu anlamına gelir ki bu da zihinsel referansın "içeriği" olarak adlandırılır. Özellikle zihnin yargılar ortaya koyma edimi ile bağlantı içerisinde düşünüldüğünde, bir nesnenin olduğu kadar yargının içeriğinden de bahsetmek mümkündür.[131] İçerikle nesne arasında yapılmış olan bu ayrım, Brentano'yu, içeriklerin nesne olamayacağı gibi, hiçbir nesnenin de içeriğin bütününü oluşturamayacağı fikrine sevk eder.[132] Brentano'ya göre zihinsel içerik, dünyanın burada ve şimdi gerçekten nasıl olduğuna bakılmaksızın tasvir edilmelidir. Bu açıdan bakıldığında, bir düşünce, inanç veya ifadenin içeriği, kastedilen veya varsayılan şeydir.[133] Lyons'un da ifade ettiği üzere, her ne kadar kendisi psikoloji olarak ifadelendirmiş olsa da Brentano'nun zihin felsefesi ve dolayısıyla da yönelimsellik yaklaşımıyla gerçekleştirmeye çalıştığı ödev, her şeyden önce, Kartezyen tarzda veya bilinç içerisinde ayrı özsel bir yol şeklinde zihnin, özellikle de entelektüel süreçlerin işleyişinin doğrudan, empirik ve içsel bir gözlemiyle meşgul olmaktır. İkinci ödev ise, bulguların tasviri bir fenomenolojisini sunmaktır. Tasviri fenomenoloji ise, söz konusu yöntemle gözlemlenen bilinçli görünüşlerin veya bilinç fenomenlerinin dikkatli bir tasviri şeklinde anlaşılmalıdır.[134]

Husserl de öncelikle kendi fenomenolojik psikolojisini, daha sonra da transandantal fenomenolojisini, hocası Brentano'nun söz konusu yönelimsellik yaklaşımı ekseninde ele alır. Husserl'e göre de yönelimsellik, bütün zihinsel süreçlerin kendisinde payı olduğu, zihinsel süreçler alanının özsel bir özelliğidir. Elbette ki bu tespit, bütün yönelimsel zihinsel süreçlerin aynı anlamda telakki edildiği anlamına gelmez. Bununla birlikte yönelimsellik, tam anlamıyla bilinci karakterize eden, aynı zamanda da zihinsel süreçlerin bütün akışını, bir bilincin birliği ve bilincin akışı şeklinde tasarlamak suretiyle haklılaştıran şey[135] olarak, zihinsel süreçlerin temel özelliğinin, bir şeyin bilinci olmak olduğuna gönderme yapar.[136] Buna göre, yönelimsellik özünde bir şeyin deneyimi veya

bilincidir, yani her bilme edimi veya her deneyim bir nesne ile ilişkili olup, her yönelim kendi yönelimsel nesnesine sahiptir.

Sokolowski'nin de belirttiği üzere, bu bağlam dikkate alındığında, yönelmek veya yönelim kavramlarının, eylemde bulunurken aklımızda tuttuğumuz amaç anlamındaki yönelim ile karıştırılmamasının, fenomenolojinin anlaşılması bakımından hayati bir önemi vardır. Fenomenolojik bir kavram olarak yönelimsellik, öncelikli olarak insani eylem teorisine değil, bilgi teorisine aittir. Onun fenomenolojik kullanımı, pratik anlamını önplana çıkaran sıradan kullanımıyla karşıtlık arz ettiğinden, söz konusu pratik kullanım fenomenolojinin mahiyeti açısından pek de açıklayıcı değildir. Buna mukabil, fenomenolojideki kullanımı itibariyle öncelikle zihinsel ve bilişsel bir anlam içeriğine sahip olan yönelimsellik, söz konusu pratik kullanımın dahi, gerçekte ima edilen bir fikir, dolayısıyla da bir nesneyle kurulan bilinç ilişkisi olduğu anlamına gelir.[137] Husserl'in fenomenolojik yöntemini, insanın bilinçliliği üzerine özel bir çeşit refleksiyonu mümkün kılan şey de budur. Refleksiyonun bilinç yaşamının gözlemlenmesi olduğu düşünüldüğünde, bilince dayanan bütün bir refleksiyonun, bir yandan zihinsel edim anlamında bilinç yöneliminin bir çeşitliliğini, diğer yandan da yönelinen nesne anlamında bilincin yönlendirildiği şeyi ifşa etmeye matuf olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte, her ne kadar aynı konuya odaklanıyor görünseler de sıradan psikolojik yaklaşımın, hem yönelinen nesneler, hem de deneyimleyen hakkında değişik ön kabullere bağlandığı yerde, fenomenolojik refleksiyon bütün iddiaları askıya almak suretiyle, bilinçle kastedilen şeyi ve onun nasıl kastedildiğini dolayımsız bir şekilde araştırır. [138]

Husserl, düşünümsel olmayan bilinç içerisinde bizim nesnelere yöneldiğimizi ve onları kastettiğimizi, refleksiyonun ise bunu, her ne kadar form bakımından sonsuzca değişik olsalar da bütün deneyimlerin içkin, özel bir karakteristiği olacak şekilde ifşa ettiğini ifade eder. Bir şeyin bilincinde olmak, bilinçte bir şeye boş bir biçimde sahip olmak değildir. Her fenomen kendi yönelimsel yapısına sahiptir. Örneğin değişik açılardan algılanan bir küpün görünüş ve boyutlarının, onlar arasındaki sentez ilişkisinin gözlenmesi, her safha ve fasılanın, hâlihazırda kendi içinde bir şeyin "bilinci" olduğunu, herhangi bir anda sentetik birliğini kaybetmeden hep bir ve aynı nesnenin birliği olarak kaldığını gösterecektir.[139]

Aynı tespit her çeşit ruhsal deneyim için de söz konusudur. Yargılama, değer biçme ve amaçlama gibi şeyler de amaç, maksat, değer ve yargıların bilincinde sahip olunan boş deneyimler olmayıp, her biri kendi hız türüne uygun olarak yönelimsel bir akışta terkip olan/birleşen deneyimler gibidir. Fenomenolojik psikolojinin geniş kapsamlı görevi de yönelimsel deneyimin tür ve formlarının sistematik bir tetkiki ve onların yapılarını asli yönelimlere indirgenmesidir, ki bize ruhsal olanın doğasını ve ruhsal varlığı anlamayı öğreten de budur. Bu yaklaşımın bireyselliğin sınırları içerisinde kalmamasını sağlamak, yani kendi öz bilincimiz içerisinde sıkışıp kalmamak ise, ancak kendi özbilincimizde bulduğumuz şeyi ikiye katlamak suretiyle, "kendi" ve "başkası" arasındaki farkı tesis etmek suretiyle olur. Söz konusu tespit ise, fenomenolojik psikolojinin daha öte bir amacının, başka yaşamların yönelimlerini ifşa etmek olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ise ‘epokhe'nin bizzat fenomenolojistin kendi yaşamına da uygulanması yoluyla mümkün olabilir. Epokhe sürecinde her türlü alışılmış nesnel pozisyondan uzak durmalı ve nesnel dünyaya dair hiçbir yargıda bulunulmamalıdır. Böylelikle geriye yalnızca, kendi özel modu içerisinde, bir evin, bir bedenin, genel olarak da dünyanın deneyimi, olduğu şey olarak kalacaktır.[140] Epokhe sürecinin sonuçlarının gereği gibi takdir edilmesi ve anlaşılması, bir yandan yönelimsellik modlarının, diğer yandan da onun varlıktan-bağımsız karakterinin anlaşılmasından geçmektedir.

Keraney'in de özellikle dikkat çektiği üzere, Husserl, yönelimselliğin algı, imgeleme ve anlamlandırma olmak üzere, birbiriyle ilişkili üç ana modunun olduğunu kabul eder. Bunlardan algı, nesnesine dolaysız bir gerçeklik olarak yönelir. Burada bir nesneye yönelen veya onu amaçlayan bilinç edimi, bu nesneyi kendisine gerçek bir mevcudiyet olarak sunmak suretiyle, kendisini tamamlar. Örneğin, algı edimi içerisinde bir ağaca yönelindiğinde, bu tekil ağaç bilince burada ve şimdi verilir. Buna mukabil bir ağacı imgelemek, onu bilince gerçek olmayan bir mevcudiyet, bir sözde mevcut olarak verir. Burada bilinç, gerçek anlamdan ziyade sembolik bir tarzda tamamlanır, yani imgelemde ağaca yokluğunda mevcutmuş gibi yönelinir. Yönelimsel anlamlandırma modunda ise, bilinç, bir imaj ya da algı yoluyla tamamlanmadan önce, boş bir yönelim olarak tasarımlanır. Bunun en yaygın örneği ise, dildeki işaretlerin bilinç tarafından anlamları kavramlaştırmada kullanılmasıdır. Söz gelimi insanoğlu sözcüğü, herhangi bir insan gerçekten algılanıp, imgelenmeksizin kullanılabilir.[141] Dolayısıyla anlamlandırma, imgesiz veya algısız olan düşünce anlamında,

şeylere saf yokluklarında yönelmek demektir. Husserl'e göre, her ne kadar bu modlar nevi şahsına münhasır yönelimsellik modları olsalar da, onlar iç içe geçmiş bir şekilde sürekli birbirini destekler ve örtüşürler. Zira imgelem ve anlamlandırma olmaksızın, algı empirik olguların gerçek mevcudiyeti ile sınırlı kalacak (materyalizm), imgelem ve algı olmaksızın anlamlandırma boş soyutlamalar içinde kaybolacak (konseptüalizm) ve nihayet algı ve anlamlandırma olmaksızın da, imgelem kendisiyle büyülenmiş olarak kalacaktır (solipsizm).[142]

Varlıktan-bağımsız bir karaktere sahip olmak ise, yönelimselliğin, bütünüyle deneyim veya zihinsel hallerin fenomenolojik bir özelliği olmasından kaynaklanır. Varlıktan-bağımsız olma özelliği, zihinsel durum veya hallerin, deneyimler olarak kendi içsel doğaları açısından sahip oldukları bir özellik olarak, onların harici bir şekilde ilişkili kılındıkları zihin dışındaki dünyadan bağımsız oldukları anlamına gelir.[143] Zaten Husserl'in fenomenolojik redüksiyonu da doğal bakış açısının naif önkabüllerinin yani empirik bir biçimde deneyimlenen gerçekliğin, bilincin inşa edici karakterinden bağımsız bir nesnelliğe sahip olduğu iddiasının askıya alındığı yerde, dolayısıyla da zihnin empirik dünyayı yansıtan bir ayna fonksiyonuna indirgenemeyeceğinin anlaşıldığı yerde mümkün olabilmektedir. Husserl'e göre, empirik dünya bilince bağlı olduğundan dolayı mutlak değildir.[144] Çünkü bütün mekânsal-zamansal (spatio-temporal) dünya sadece yönelimsel bir varlık, yani bilinç için bir varlık olarak, ikincil anlamda bir varlık olmak durumundadır.[145] Buna mukabil fenomenolojide, özü özvarlığı olarak kavrayan ve varlığı kesinlikle gerektirmeyen bir görü yoluyla elde edilen özbilgisinin, hiçbir biçimde olaylar bilgisi olmadığının, yani onda doğal varlıkla ilgili en küçük bir iddianın ileri sürülemeyeceğinin[146] anlaşılmasının hayati bir önemi vardır ve bu da ancak fenomenolojik redüksiyon sonucunda mümkün olur.

Fenomenolojik Redüksiyon

Fenomenolojik çözümlemeyi, "her adımında bir öz çözümlemesi ve dolaysız sezgide kurulan genel nesne durumlarının araştırılması"[147] şeklinde ele alan Husserl'e göre, söz konusu çözümlemenin gerçekleştirilmesini sağlayan yöntem, fenomenolojik redüksiyondur.

Husserl, bireysel bilincin, nesnel içeriği kendisinde barındırdığını ve bunun doğabilimlerinin de koşulu olan inter-sübjektif bir temel olma işlevi gördüğünü düşünür. Söz konusu nesnel içeriğe ise, redüksiyon yoluyla, yani harici olan her şeyi, dünyanın gerçekliğiyle ilişkili kıldığımız

önyargılarımızı dışarıda bırakmak ve yalnızca bilinç edimlerinin dahili içeriğini elde etmek suretiyle ulaşılır. Hatırlama ediminde hatırlanan, algılama ediminde algılanan, anımsama ediminde anımsanan vb. işte bu türden bilinç içerikleridir. Bu yolla, bilinç içeriğinin sezgisi içinde, bu edimin içkin nesnesi mevcut veya diğer bir deyişle aşkın nesneden ayırt edilir. Husserl'in ifadesiyle, "her ne kadar bir kutuyu görsem de, [ona ilişkin] duyumlarımı göremem. Çevrilmiş ve eğilmiş olabilmesine rağmen daima bir ve aynı kutuyu görür, daima aynı bilinç içeriğine sahip olurum. [Her durumda] aynı nesne algılanıyor olmasına rağmen, bundan dolayı farklı içerikler deneyimlenir."[148]

Zaten Husserl'in, gerçek anlamda bir bilgi kuramının tesisini, ancak epistemolojik redüksiyonla mümkün görmesi de, bu amaca yöneliktir. Epistemolojik redüksiyon sürecinde, "her aşkınlık ayraç içine alınmalı ya da dikkate alınmamalı, bilgi kuramı açısından sıfır sayılmalıdır," yani varsayılması arzulanan veya arzulanmayan söz konusu aşkınlıkların varlığı, epistemolojik redüksiyon sürecinin yargıya varılacak yer olmaması nedeniyle, fenomenoloğu, hiçbir biçimde ilgilendirmemelidir.[149]

Fenomenolojik redüksiyon sürecinde doğal tutumun özüne dair her şey, yani elde mevcut bir biçimde, orada sürekli olarak varolan bütün doğal dünya ayraca alınır. Bu yaklaşımıyla Husserl, bir sofistin yaptığı gibi dünyayı yadsıyor değildir; ne de bir septik gibi dünyanın olgusal varlığından şüphe eder. Onun gerçekleştirmeye çalıştığı şey, Ideas I'de de ifade ettiği üzere, kendisini, mekânsal-zamansal ve olgusal varlık hakkında herhangi bir yargıda bulunmaktan uzak tutacak olan fenomenolojik epokhe'yi gerçekleştirmektir. Böylelikle Husserl, her ne kadar kendisi için, hayranlık uyandırıcı ve sağlam bir biçimde mevcut olsa da, bu doğal dünyayla ilgili bütün bilimleri dışladığını belirtir.[150] Doğal tutumun ayraç içine alınmasının yanı sıra, fenomenolojik redüksiyon sürecinde, ayrıca doğal bakış açısı üzerine tesis edilmiş, ister teknik ve güzel sanatlara dair olsun, isterse estetik ve pratik değerleri konu olarak almış olsun, her türlü kültür bilimi de ayraca alınır.[151] Dolayısıyla, biliş eleştirisinin başlangıcında, bütün dünya, doğa, fiziksel ve psikolojik şeyler ve ayrıca bu nesnel konularla ilgilenmek durumunda olan bilimlerle birlikte, bu doğrultuda anlaşılan insanın kendi beni de soruşturulmalı, onun varlığı ve geçerliliği askıya alınmalıdır. Bu perspektif içerisinde değerlendirildiğinde, epokhe, bütün ön varsayımları, yani kendisi de dahil olmak üzere önceden verili her şeyi askıya alma, onlar hakkında yargıda bulunmama anlamına

gelir.[152] Husserl'in de işaret ettiği gibi, epokhe, dünyayı ayraç içine alır, onu algılanan, deneyimlenen, hatırlanan, yargılanan, düşünülen ve değerlendirilen dünya olarak kendi yerinde, yani ayraca alınmış dünya olarak sunmak suretiyle, basit bir biçimde orada bulunan dünyayı, geride yalnızca saf bir biçimde ruhsal (bilince ait) fenomenler kalacak şekilde, özne alanından dışlar.

Husserl'e göre, fenomenolojik redüksiyon saf bir biçimde ruhsal olana iki adımda ilerler. İlki, hem tekil nesneler hakkında hem de bütün zihin tutumları hakkında gerçekleştirilen radikal ve sistematik epokhe adımı olup, bir deneyimde nesnelleştirici her pozisyonun ayraca alınması anlamına gelir. İkinci adım ise, artık kesinlikle nesneler olmayan, fakat anlam "birlikleri" olan birçok "görünüşü" ustaca tasvir etme, anlama ve tanımlamadır. Böylelikle tasvir, "noetik" olanın (nóew) veya "deneyimleme"nin ve "noematik" olanın (nóhma) veya "deneyimlenen"in tasviri olmak üzere iki kısımdan oluşur.[153]

Taminiaux, söz konusu iki adımın, redüksiyonun yöntemsel kuralları uyarınca gerçekleştirilen negatif ve pozitif hareketler olarak ele alınabileceği kanaatindedir. Negatif olan askıya/ayraca alma hareketi, Grekçe epokhe sözcüğüyle karşılanır ve bu hareket durmayı, kesintiyi ve çekimserliği imler. Buna mukabil, fenomenlerin özgül moduna geri dönüş anlamına gelen pozitif geri dönüş ise, kendi özgül verilmişlik tarzı içerisinde meselenin kendisine geri dönüş olup, aslında bilincin bütün modlarında bilinci karakterize eden yönelimselliğe dair bir bakış açısı kazanmayı içerir.[154] Bilincin doğrudan farkındalığı ve epokhe içerisinde değerlendirilememesi, Husserlci fenomenolojinin pozitif tutumunun ana zeminini oluşturur niteliktedir. Bu açıdan bakıldığında, epokhe'nin negatif tutumu bütün aşkınları askıya alırken, fenomenolojinin pozitif tutumu içkin olana geri dönüşün kapılarını açan bir hareket olarak ortaya çıkar.[155]

İşte fenomenolojik redüksiyonun pozitif hareketi, tam da bu noktada açığa çıkar. Husserl'e göre, duyu dünyasına dair fikirlerimizin fenomenolojik analizinde belirli somut nesnelerden daha fazlasıyla karşı karşıya geliriz. Onları tipik bir biçimde, Husserl'in özler (wesen) olarak kabul ettiği, belirli genel tiplerin örnekleri olarak görürüz. Dolayısıyla, bize deneyimde nesnel olarak verilen ve sonradan akla gelen bir fikir olmayan özlerin, fenomenolojik analiz içerisinde gömülü oldukları duyusal kütleden ayrılması gerekir. İşte Husserl, eidetik redüksiyon (öze dair redüksiyon) fikrini, özleri sezgideki belirli şeylerden, yani duyu verilerinden ayırmak

için geliştirir. O, karmaşık total deneyimde, özellikle özler olmak üzere, sezgide verilene odaklanma fonksiyonu görür. Husserl için, duyusal olmayan sezginin bu türü özgörüdür (wesenchau) ve nesneleri de saf özlerdir.[156] Bu redüksiyonda, gözlem altındaki şeyin özel ayrıntılarıyla hiç ilgilenilmeksizin, refleksif ve seçici bir tarz içinde verili şeyin form ve yapısını, temel özünü anlamaya yönelik bir çaba gerçekleştirilir. Doğal tutumun, yani empirik algı düzeyinin, algının eidetik düzeyi lehine terk edildiği bu aşamada, dikkat, kendi tekilliği içerisindeki öznel deneyime değil, birçok öznel içerimin terk edilmesi durumunda nesnel bir biçimde tezahür eden öze, deneyimin yapısına ve mantığına odaklanır.[157]

İçkin karakteriyle söz konusu pozitif hareketin zemini olan ben ise, psişik öznelliğe odaklı empirik ilginin ötesinde, dilde karşılığı olmadığından dolayı, ancak "ben kendim" ifadesiyle anlaşılabilen, daha derinlerdeki "transandantal öznellik" anlamındaki transandantal bendir.[158] Husserl'in, her ne kadar bilince yapmış olduğu vurguyu fenomenoloji açısından önemsemesine rağmen, Descartes'la uyuşmadığı husus da, Descartes'ın "düşünüyorum" önermesinden, "ben düşünen bir şeyim" sonucuna varmasıdır. Oysa Husserl fenomenolojik epokhe sonucunda elde edilen benin, dünyanın bir parçası olmadığını ve "ben düşünüyorum" ifadesinin de artık dış dünyada işaret yoluyla gösterilebilecek bir insanın varlığını delillendirmediğini ifade eder. Benin bir varolan olarak düşünülmesi, olsa olsa doğal tutumun bizi sevk ettiği yönde mümkün olup, söz konusu ben, biyoloji, antropoloji ve sosyoloji gibi nesnel veya pozitif bilimlerin konusu olabilir. Fakat fenomenolojik epokhe, varolan olarak kabul edilen bu nesnel dünya kabulünü yasaklar ve yargı sahasından dışlar.[159] Bu yüzden, Husserl'e göre, "ben kendi kendini düşünen bir şeyim" inancı ayraca alınmalıdır. Nesnelerin bilincinde olan "ben", ne düşünen bir şey, ne cisimleşmiş bir kişi, ne de deneyimin akışıdır, çünkü "ben" deneyimlerin bilincindedir ve onlardan ayrıdır. Bu yaklaşım ekseninde "ben", Kant'ın, bütün temsillere eşlik etmeye muktedir olması gereken, saf veya aşkın benidir. Transandantal ben veya transandantal öznellik ise, Kartezyen şüphenin şüphe edenin varlığına teşmil edilmesinden ziyade, kendisi ayraca alınamayandır. Bundan dolayı da, transandantal sübjektivite göreli olmayandır, aksine gerçek dünya, özü açısından düşünüldüğünde varlığını transandantal öznellik ya da sübjektiviteye borçludur. Zira gerçek dünya, varolan bir gerçeklik olarak anlamına ancak transandantal sübjektivitenin yönelimsel anlam üretimi temelinde sahip olabilir.[160]

Husserl, solipsizm tehlikesini bertaraf etmek kaygısıyla, transandantal redüksiyonu, fenomenolojik psikolojide uygulamaya soktuğu psikolojik redüksiyonun yerine geçirir. Böylelikle psikolojik "ben" ve "biz"in yerine, transandantal "ben" ve "biz", transandantal bilincin somutluğu içerisinde kavranır; bu ise transandantal "ben"in, psikolojik ben ya da bir ikinci "ben" şeklinde ele alınması olmayıp, psikolojik "ben"in, transandantal "ben"e katılması anlamına gelmektedir.[161] Psikolojik "ben" ile transandantal "ben arasında bir paralellik söz konusu olup, bu paralelliği, onların anlamlarındaki bir "özdeşlik"; farklılaşmalarını ise sadece bir tutum değişikliği yaratır. Daha sıkı bir epokhe altında psikolojik öznellik transandantal öznelliğe, psikolojik inter-sübjektivite ise transandantal inter-sübjektiviteye dönüştürülür. Böylelikle de, bütün nesnel varlık özsel olarak göreceli hale gelir ve doğasını, transandantal yasalara göre tesis etmiş olan yönelimsel bir birliğe borçlu hale gelir.[162] Bu ise, Kartezyen yaklaşımın, transandantal deneyimin sınırsız alanını açma görevini icra etme noktasındaki kısırlığının, fenomenolojik epokhe yoluyla aşılması anlamına gelir.[163]

Husserl'e göre, fenomenolojik redüksiyonun en ileri seviyesinde elde edilen bilinç veya bilincin sahip olduğu varlık çeşidi, varlığına içeriden veya fenomenolojik olarak dokunulamadığından, yani epokhe yoluyla kendisine etki edilemediğinden yegâne mutlak varlıktır. Zira görünüş yoluyla bilinçte sunulan hiçbir reel varlık, bilincin kendi varlığı açısından zorunlu değildir. Yani bilinç, içkin varlık olarak varolmak için herhangi bir şeye ihtiyaç duymadığı için, mutlaktır.[164] Husserl, bundan dolayı hiçbir şey varolmasa bile, bilincin varolacağını ileri sürer. Buna göre, "kendi saflığı içerisinde düşünülen bilinç, hiçbir şeyin kendisine nüfuz edilemeyen, hiçbir fiziksel varlığın etki edemediği ve hiçbir fiziksel şeyin nedensellik dayatamadığı varlığın kendine yeten bir kompleksi şeklinde ele alınmalıdır."[165] Priest'in de ifade ettiği üzere, tam da bu nokta, Husserl'in, bir anlamda kendisinin de epokhe yoluyla sakınmaya çalıştığı metafiziğe düştüğü yerdir. Zira Husserl, epokhe sonucunda bâki kalan yegâne varlığın, fiziksel bir varlığa sahip olmayan mutlak varlık veya indirgenmiş bilinç olduğunu ifade etmekle, gerçekte eski bir teolojinin öznesini transandantal öznellik adıyla yeniden keşfeder. Dolayısıyla, transandantal fenomenoloji de, en azından geç dönem Husserl'in de farkına varıp aşmaya çalıştığı üzere, yeniden yazılmış bir metafizik hüviyetindedir.[166]

Bununla birlikte Husserl'in, fenomenolojik redüksiyonla metafiziğe düştüğü yönündeki bir değerlendirmeyi eleştiren yaklaşımlar da mevcuttur. Örneğin Eugen Fink'e göre, dünyanın orijinine yönelik spekülatif problemler ve insan bilgisiyle ilgili eleştirel problemler gibi dünyevi problemler, fenomenolojik redüksiyon için herhangi bir motivasyon gücüne sahip değildir. Dolayısıyla, fenomenolojik redüksiyon hem bizim için bir imkân, hem de olgu olarak radikal ölçüde alışılmamış bir karakter arz eder ve bütün sıradan motivasyonlarla mukayese edildiğinde hemen hiç motive edilmemiş haldedir. Sonuçta redüksiyona dair bütün olağan yorumlar yanlıştır, gene de fenomenoloji doğal tutumla, yani dünyevi bakış açısından hareketle başladığından, onun bu yorumlarla birtakım ortak noktalara sahip olması kaçınılmazdır.[167] Bu açıdan bakıldığında redüksiyon, bilincin saf formu ile karşılıklı ilişki içerisinde olan dünyanın a priori formuna açıklık kazandırmaya yönelik bir yöntem olarak anlaşılmamalıdır. Şayet öyle olsaydı, o son çözümlemede, deneyim yoluyla bilinemeyen ve varolmayan bir oluşturma ya da inşa ve soyutlama yöntemiyle aynı anlama gelecekti. Daha da ötesi fenomenolojik redüksiyon, insanın aşkın nesnelere yönelik bilincini arındırmayı içeren bir yöntem şeklinde de anlaşılmamalıdır. Diğer bir deyişle o psikolojik içkinlik denilen alanı sınırlandıran bir yöntem değildir. Eleştirel felsefe ve psikolojik yorumların olağan dünyada kaldığı yerde, fenomenolojinin verili şimdisi değişik yönlerden/anlamlardan idrak edilir ve redüksiyonla keşfedilen transandantal öznellik hem bilinebilir olduğu ve hem de bir varlık alanı olmadığı için, dünyayı aşar. Böylelikle dünyanın orijini yeni bir çeşit transandantal deneyim içerisinde kendisini verir, yani fenomenolojik epokhe, transandantal deneyim ve düşünme içerisinde bir akış halinde olan mutlağa yol açar. Aynı şekilde psikolojik yaklaşıma karşıt bir biçimde de redüksiyon, içkinlik alanının tespiti için varlığın aşkınlık alanıyla bağlantının koparılması anlamına gelmez. Daha ziyade artık bir varlık şeklinde düşünülemeyecek olan bir şeye doğru geriye gitmedir.[168]

Elbette ki Husserl'in fenomenolojik redüksiyonunun amacı söz konusu mutlağa veya varlık şeklinde düşünülemeyecek olana, yani "saf ben"e ulaşıp orada kalmak değildir. Husserl'e göre, bilincin transandantal deneyimine yönelik yöntem, birlikli bir sezginin yakalanması halinde, imgelemin özgür değişiminden zuhur eden özler anlamında, yönelinen şey (noema) ve yönelen bilincin (noesis) özsel yapılarının bir tasviriyle tamamlanır.[169] Bununla birlikte, gerek bilincin anlamı oluşturma süreci

gerekse oluşturulan anlamın, şeylerin ilk ilklerine yaklaşılan zamansallık alanı içerisinde olması, yani zamanın, gerek yönelinen şeyle (noematik) gerekse yönelen bilinçle ya da bilişsel olanla (noetik) alakalı her şeyi kuşatması, zamanın fenomenolojik orijininin tasvirini, felsefi bir merkez haline getirmektedir.[170]

İçsel Zaman Bilinci

Husserl'in fenomenolojik redüksiyonunun son yönü, bilinç yaşamına ait kompleks bir fenomen olan zaman konusunun analizinde açığa çıkar. Husserl açısından bakıldığında, transandantal redüksiyon sonucunda varılan transandantal bilinçte ortaya çıkan en temel sonuç, bir çeşit öz-bilinç olarak da kavramlaştırılabilecek olan, bilincin alıkoyma (retention-geçmiş) ve olmasını bekleme (protention-gelecek) edimleri yoluyla zamanın farkındalığının yaratılmasıdır.[171] Husserl'in zaman-bilinci teorisi, bilinç edimlerinin nasıl olup da kendi kendilerine deneyim olarak oluşturulduklarını anlama yönündeki bir çabadan zuhur eder. Bilinç edimlerinin anlamını yaratmak amacıyla Husserl, deneyimin en doğrudan formu içinde, deneyimlerin kaynaklarına doğru geri götürülmeleri gerektiğini düşünür. Husserl'e göre, deneyimin en dolaysız formu duyumlardır ve duyumlar, belirli bir duyusal deneyime sahip olmaktan mantıksal olarak ayrı bir nesneyi temsil etmezler. Duyumlar kendi başlarına algı nesneleri olmayıp, herhangi bir algıya oluşturucu bir katkı sağlayan deneyimleme tarzları, deneyimleme şekilleridir. Nesnelere ilişkin algılardan farklı olarak, duyumların yönelimselliğe sahip oldukları söylenemez.[172] Onlar, duyumun içeriğinin nesneler şeklinde anlaşıldığı veya nesnelere ait olarak yorumlandığı bilinç edimlerinden dolayı, nesneler hakkındadır veya nesneleri temsil ederler.[173] Gönderimsel (referential) yönelimsellikle sahip olunan söz konusu bilinç edimlerini anlamak için Husserl, deneyimleri, doğrudan duyum içindeki kaynaklarına doğru geri götürür. Nihayetinde Husserl, kısa vadeli sürüp gitme ve değişme bilincini desteklemeye muktedir bir algısal bilinç içerisinde alıkonulan ve olması beklenilen duyumların kabul edilmesi gerektiği kanaatine varır. Bilinç olaylarının birbirini alıkoyup, olmasını beklemesi, herhangi bir bilincin sahip olduğu gerçek birliğe ve böylece de özel benlerin birliğine ışık tuttuğu gibi, bilincin bütün aşamalarının doğasını da aydınlatır.[174]

Zamanın fenomenolojik analizi de işte bu noktada önem kazanmaktadır. Zira söz konusu analiz, zamansal nesneler üzerine düşünümü gerektirir. Husserl'in de ifade ettiği üzere, "zamanın fenomenolojik analizi, zamansal

nesnelerin oluşumuna referansta bulunmaksızın, zamanın oluşumuna açıklık sağlayamaz." Zira zamanın formu, kendisine dahil olan herhangi bir şeyin varlığına kayıtsız mutlak bir kap ya da konteynır gibi bir başına durmaz. O yalnızca, zaman-oluşturucu bilincin bağıntıları şeklinde anlaşılan bireysel nesnelerin formudur.[175] Zira yaşanan yaşantının dolaysız refleksiyonda nesne kılınması ve hep aynı nesneyi göstermesi söz konusu formla mümkün olur. Örneğin, biraz önce yaşanan şey olarak varolan ses –geçmişe giderek ve orada da aynı nesnel anı kurarak– hep aynı ses"e karşılık gelir.[176]

Sokolowski'nin de işaret ettiği üzere, Husserl'in fenomenolojisi bağlamında, zamansal yapının üç düzeyinden bahsetmek mümkündür. İlk düzey, dünyevi süreç ve olaylara ait, takvim ve saat zamanı anlamında dünya zamanıdır.[177] Bununla birlikte, zamanın, fenomenolojik redüksiyonun gerektirdiği şekilde anlaşılması için söz konusu nesnel zamanla ilgili olarak her türlü varsayım, koşul ve uzlaşımın mutlak anlamda dışta tutulması gerekir.[178]

İkinci düzey içsel zaman olup, o içkin veya öznel zaman olarak da adlandırılır. Bu zaman çeşidi, bilinç yaşamının olayları anlamında, entelektüel deneyim ve edimlerin ardışıklık ve devamlılığına aittir. Yönelim ve hislerin –ister birbiri açısından isterse hâlihazırdaki deneyim açısından olsun– zamansal olarak düzenlenme yolu, içsel zamandadır. Bu içkin zamansallık, bedensel ve mekânsal olarak içeriden deneyimlenenle benzerlik gösterebilir. Bununla birlikte, içsel zaman her ne kadar ardışıklık arz etse de, öznel ve özel bir karaktere sahip olduğu için, dünyevi zamanla ölçülemez.[179]

İkinci düzeyin bir adım ötesindeki üçüncü düzey ise, içsel zaman bilincidir; ikinci düzeyin içsel zamansallık olduğu yerde, üçüncü düzey böyle bir içsel zamansallığın bilinci ya da farkındalığıdır. Bu düzeyde aşkın ve içkin olan diğer iki zamansallık düzeyinden farklı bir akış söz konusu olur ve kendisinin ötesinde herhangi bir düzeyin sunumuna gerek kalmaz. Bu suretle üçüncü düzey, bir çeşit tamamlanmışlık ve kapanmaya varır. Fenomenolojinin noktainazarından bu düzey, kendi içinde oluşan özel akışıyla birlikte, bir mutlaktır. Transandantal redüksiyonun amaçladığı, şeylerin kaynağına ulaşılan alan olarak mutlak bağlam, son ufuk ve sonuçtur. Zira fenomenolojide içsel zaman bilinci alanı, en derin özdeşlik ve ayırımların kaynağıdır. Ayrıca o dünyanın karşısında durarak, dünyanın zuhuruna izin veren noetik yapıları sağlar. Tezahür halinde olan

transandantal ego, basit ve statik bir nokta olmayıp zamanda ilerleyen bir süreci içerir, fakat saat ve takvimin nesnel zamansallığından farklı olarak, onda kendi içkin zamansallığı vardır.[180]

İçsel Zaman Bilincinin Fenomenolojisi (The Phenomenology of Internal Time Consciousness) adlı çalışmasında Husserl, deneyimin ciddi bir analizinin, daimi/sabit bir mevcudiyeti, bir "şimdi"yi, yani bilincin formunun bir akıştan, "şimdiler"in veya asli izlenimlerin bir serisinden oluşması olgusunu açığa çıkaracağını ileri sürer. Alıkoyma, yani bir şimdi-olmayan ve şimdi, deneyimin akışının anları olduğu için, bir süreklilik ve birlik oluştururlar. Husserl'in deyişiyle, şimdiyi ve geçmişi kuşatan bilincin birliği, fenomenolojik başlangıç noktasıdır. Husserl'e göre, biz alıkoymadan dolayı hâlihazırdaki zamanı/şimdiki zamanı yaşayabiliriz.[181] Zaten Husserl'e göre, zamansallık da temelde, geçmiş ve geleceğin, Husserl'in daha sonraları "yaşayan şimdi" olarak gönderme yapacağı deneyimlenen şimdi içinde birleştirildiği bir süreçtir.[182] Bu açıdan bakıldığında, ister geçmişteki bir şey, isterse gelecekteki bir şey hakkında düşünüyor olalım, zamansal temsil süreçlerinin tüm hallerinde şimdi, görünüşlerin zamansal modu olarak öncelikli bir role sahip olur. Söz konusu öncelikli rolün temelinde bir şeyin geçmiş veya gelecekte deneyimlenmesinin şimdi ile ilişkili olması bulunur. Dolayısıyla geçmiş olaylar, geçmişteki bir şimdide deneyimlenmiş olaylar, gelecektekiler ise, gelecekte şimdi halini alması beklenen olaylardır.[183]

Bu hususun açıklanmasında Husserl, bir melodi örneğine başvurur. Her ne kadar melodi farklı notaların birbirini takip etmesinden müteşekkil olsa da o, bir bütünlük ve harmoni içerisinde algılanır. Örneğin, verili bir zamanda, şimdi içerisinde oluşan 9 notasının asli izlenimine sahip oluruz, 8 notasının asli izlenimine ise sahip olmasak da onu alıkoyarız, yani onun henüz geçmiş olarak farkındayızdır. Aynı şekilde 10 notası oluştuğundaysa, henüz geçmiş olarak 9'un ve daha önce geçmiş olarak 8'in farkındayızdır. Melodi ilerledikçe, 8 notası geçmiş içerisinde geriye çekilir ve her değişen alıkoyucu modifikasyon içerisinde zuhur eder. Böylelikle de biz, yalnızca melodinin bireysel notalarını değil, aynı zamanda onların oluştuğu düzeni de alıkoyarız. Benzer bir biçimde herhangi bir verili zamanda, biz onun gelecek akışını da bekleriz.[184] Bu yüzden Husserl'e göre, bir melodinin algılanması, gerçekte sürekli bir algılama edimi anlamında, zamansal olarak yayılmış, tedrici ve sürekli bir biçimde ifşa olan bir edimdir. Bu edim daima yeni bir "şimdi" noktasına sahip olur ve bu şimdi içerisinde bir şey şimdi

olarak (şimdi duyulan ton) nesnel hale gelirken, melodinin öğelerinin bir kısmı henüz geçmiş ve daha önce geçmiş, muhtemelen diğer bir kısmı ise gelecek şeklinde nesnelleşir.[185]

Her ne kadar Husserl anlık izlenimlerden bütün deneyimlerin kaynağı olarak söz etse de onun gerçek görüşü, noktasal anın, süre deneyimini yaratan alıkoyma ve olmasını beklemelerin sürekliliğinden bağımsız bir biçimde varolamayan bir soyutlama anlamında "ideal bir limit" olduğudur. Buna göre zaman bilinci, sıfır süresine sahip duyumlarla gerçekleşen nesnelerin algısına dayanır. Yani Husserl zamanın kaynağı olarak orijinal anlık duyum ve izlenimler fikrini yerleştirmiş olsa da nihayetinde söz konusu izlenimlerin kendi kendilerine bir soyutlama olduğunu da kabul eder. Zira Husserl'e göre, alıkoyma ve bekleme suretiyle sunulan geçmiş veya gelecek içeriğinin kendisi, reel bir içerik veya izlenim olarak alıkoyma veya beklemede mevcut değildir. Duyum teorik olarak bir şimdi içerisinde varolur ve alıkoyma içinde geçmiş, beklemede de gelecek şeklinde sunulur ki, bu zamanlar orijinal duyumun varolmayı bıraktığı zamanlardır.[186]

Geçmişin geçmişteki bir şimdiki zaman, geleceğin de beklenen bir şimdiki zaman şeklinde anlaşılması ve bir şey olarak değil de soyutlanmış, ideal bir limit olarak şimdinin, referans noktası anlamında öncelikli kılınması,[187] Husserl'in zaman anlayışının karakteristik bir özelliği olmanın yanı sıra, fenomenoloji açısından, zamansal nesnelerin kendi kendilerine varolan varlıklar şeklinde deneyimlenmelerinin de zeminini oluşturur niteliktedir. Bu son nokta ise, Husserl felsefesinde bilincin kurucu ya da başka bir ifadeyle inşa edici karakterini açığa çıkarır.

Her nesne, her ne kadar kendisini, verili varlığın, şartlara ve öznel koşullara göre değişen birçok tarzı içerisinde sunsa da onun bilinmesi kendisiyle özdeş bir nesne olarak bilinmesi anlamına gelir. Şayet sadece bilince verilmişliğin öznel koşullanmış tarzlarının ardışıklığına sahip olunsaydı, kalıcı ve özdeş bir biçimde tezahür edecek nesneler de olmayacaktı. Fakat gene de nesneler, verilmişliğin anlık tarzlarının barındırdığı çeşitliliğin çok ötesinde kendileriyle özdeş şeyler olarak görülür. Bu ise, nesnenin aşkın bir şey olarak ele geçirileceği bir temeli gerektirir. Daha da ötesi, bu temel, yalnızca öznel-koşullu tezahürler tarafından motive edilebilir. İşte Husserl'e göre, söz konusu temel oluşturucu karakteriyle bilinçtir.[188]

Dolayısıyla, bilincin yönelimselliğinden ayrı düşünülemeyecek olan husus, söz konusu yönelimin tamamlamaya doğru olduğudur. Zira

tamamlamaya yönelik imkânın olmadığı yerde, nesnelerin bilincinden de bahsetmek söz konusu olmaz. Bu yüzden fenomenoloji, deneyimleyen bilincin nasıl olup da, nesneleri, kendi kendilerine varolan şeyler olarak kurduğunu tasvir etmeye çalışır. Buna göre bilinç, olgusal içeriğinden, kendileri olmaksızın bilincin de mümkün olmayacağı diğer yönelimsel deneyimlere geriye doğru gönderme yapar, bu yolla da yaşayan bir deneyim diğerleri tarafından temellendirilir.[189] Husserl, redüksiyon sonucunda açığa çıkan bilincin kurucu rolünün, birbirinden farklı bir biçimde düzenlendiğinden ötürü, ayrı varlık alanlarına tekabül eden bilinç ve gerçeklik arasındaki uçurumun, bütün bir varlığın, bilincin anlam vermesiyle bilinçte yeniden oluşturulup anlam kazanması suretiyle kapatılmasına yönelik olduğunu düşünür.[190] Yani epokhe ile askıya alınan bütün bir dünya, bilinçte yeniden kurularak hakiki anlamını bulur.

Noema Kavramı ya da Nesnelerin Anlamı

Husserl, noema ve noesis kavramlarıyla,[191] temelde özne-nesne ayrımına dayalı dikotomiyi, deneyimi, empirik gelenekten farklı olarak, gerçekte yönelimsel bir karaktere sahip olan bilincin deneyimi şeklinde anlamak suretiyle aşmaya çalışır. Söz konusu bilinç deneyimine konu olan nesneler ise, saf, içkin bir sezgi içerisinde ele geçirilen mutlak kendilikler olup, fenomenolojinin amacı da bilinç edimlerinin özsel yapılarını (noesis) ve onlara tekabül eden nesnel kendilikleri (noema) keşfedip, gün yüzüne çıkarmaktır.[192]

Brentano'nun, yönelimselliği, bir nesneye dair özel bir yönelimsellik türü olarak tanımlaması, nesnesi olmayan yanlış algı veya halüsinasyon durumlarında birtakım güçlüklere yol açmanın yanı sıra, bilincin yönelimselliğinin bağlı bulunduğu şeyin ne olduğu sorusunu da açık bırakmıştı. Husserl'in çabaları ise, bilinci, bir nesnenin bilinci şeklinde sunan bilinç özelliklerinin detaylı bir analizini vermeye yöneliktir.[193]

Husserl felsefesinde bilinç veya deneyimleyen ben, varlığa anlam veren ruh olarak ifadelendirilebilir. Çünkü bir nesneyi kastetmeye veya kendi saf özüne indirgemeye yönelik her teşebbüs, ona yeni bir anlam vermek olacaktır. Buna göre, eidetik bakış açısıyla empirik olandan transandantal olana geçme süreci, bilincin farklı modlarında görünen olay ve nesnelere yeni bir anlam vermeye yönelik bir teşebbüstür.[194] Bu ise, bilincin, bir şeyin bilinci olarak içinde noemasını bulundurduğu ve kesinlikle psikolojik

yapı taşımadığından dolayı, bilince verilenleri, bilince dönmek suretiyle yeniden oluşturmak demektir.[195]

Husserl'e göre, her yönelimsel zihinsel süreç, kendi noetik anları nedeniyle, öncelikli olarak zihinsel/noetik aktiviteyle alakalıdır. Dolayısıyla, kendisinde anlam gibi bir şeyi, bu anlam-bağışının temelinde de birçok anlam imkânını içermek ve bu anlam-bağışı yoluyla anlamlı hale gelecek daha öte ürünleri etkilemek, zihinsel sürecin özüne aittir. Her yönelimsel zihin durumunu, ona içeriğini veren bir noema ile ilişkili gören Husserl, algının, oldukça temel bir biçimde algısal anlam şeklinde nitelendirilebilecek noemasına sahip olduğunu düşünür. Daha farklı bir biçimde ifade edildiğinde, Husserl'in oldukça genişletilmiş bir anlamlandırma içerisinde anlam olarak adlandırdığı noema, içkin bir biçimde algılama, yargılama, sevme gibi bütün zihinsel süreçlerde (algılanan olarak algılanan, yargılanan olarak yargılanan ve sevilen olarak sevilen şekliyle) mevcuttur.[196] Bunun anlamı noemanın, nesnesine indirgenemeyecek bir karaktere sahip olduğudur. Zira Husserl'e göre, her zihinsel edim yönlendirilmiş bir karakter arz etse de bu, daima edimin kendisine yöneltildiği bazı nesnelerin varolduğu anlamına gelmez. Her edimle bir noema ilişkilidir ve bu yolla da edim nesnesiyle ilişkili kılınır. Örneğin, insan başlı bir atın düşünülmesi durumunda, düşünme edimi bir noemaya sahip olsa da bu, insan başlı atın mevcut olduğu anlamına gelmez. Bu açıdan bakıldığında, noemaya sahip olmak ile yönelmiş olmak arasında anlam bakımından adeta bir örtüşme bulunmakta olup, noema, her şeyden önce, anlam nosyonunun genişletilmiş haline tekabül eden yönelimsel bir kendiliktir.[197] Söz konusu noemaya ulaşmanın yolu ise, saf bir biçimde zihinsel sürecin kendisine yönelik bir araştırmaya koyulmaktır.

Husserl konuyu bir elma bahçesindeki elma ağacı örneğiyle izah etmeye çalışır. Açıktır ki, der Husserl, elma ağacını algılama ve ondan hoşlanma, algılanan ve hoşlanılan ile aynı değildir. Doğal tutum bağlamında elma ağacı, mekânsal gerçeklik alanı içerisinde aşkın bir varlık şeklinde tezahür edecek, algılama ve hoşlanma da reel insana ait psikolojik bir durum olarak görünecektir. Dolayısıyla, reel şeyler, reel insan ve reel algılama arasındaki ilişki de reel olacaktır. Buna mukabil, transandantal fenomenolojik tutumda ise, aşkın dünya ayraç içine alınır ve onun fiili varlığına epokhe uygulanır. Daha sonra, algıya ait olan noetik sürecin kompleksliği ve hoşlanmanın değeri içerisinde özsel anlamda zorunlu olan şeyin ne olduğu sorulur. Bütün fiziksel ve psikolojik dünya, algılama ve algılanan arasındaki reel ilişkinin

fiili varlığı dışlanır, ama geride yine de özsel olarak "saf içkinlik" içerisinde verilen (algılama ve algılanan arasındaki) bir ilişki kalır. Bu ise, özü içerisinde verilen şeye tam bir yönelimle elde edilen, tam bir açıklıkla açığa çıkan noematik boyuttur. Tekrar elma ağacı örneğine dönüldüğünde diyebiliriz ki fenomenolojik tutumla elde edilen ağaç, kimyasal öğelerine ayrılamayacağı gibi, ondaki nitelikler zorunlu bir biçimde elma ağacının özüne ait olacaktır.[198]

Dolayısıyla Husserl'e göre, indirgenmiş algıda yani fenomenolojik olarak saf zihinsel süreçte, "materyal şey" anlamında algılanan olarak algılanan söz konusu sürece iptal edilemez bir biçimde aittir ve bu artık, algıladığımız dış dünya içerisindeki bir şey olmaktan ziyade, söz konusu şeyin algısının anlamıdır.[199] Aynı şekilde, hangi noetik edimde bulunulursa bulunulsun, orada Husserl'in noematik öz dediği, aynı kalan noemanın bir parçası vardır. İster algılansın, ister hatırlansın isterse yargılansın, bu noematik öz, farklı yönelimsel ilişkilerde aynı kalan şeydir.[200] Bu yüzden Husserl, tıpkı algı gibi, bir amaca yönelmiş bütün maksatlı zihinsel süreçlerin, kendi yönelimsel nesnelerine sahip olduğunu, başka bir deyişle, anlama sahip olma ya da bir şeyi kastetmenin, bir zihinsel yaşamın anlama sahip olması anlamında, bütün bilinçlerin en temel karakteristiği olduğunu düşünür.[201] Değişik bilinçli edimleri tek bir noemada birleştiren şey ise, onların, şu veya bu şekilde idrak edilen dünyada, bazı nesne veya niteliklere maksatlı bir yönelimsellik gerçekleştirmesidir. Örneğin, bir kâğıdın bir kısmı gölgede bir kısmı ışıkta olsa da, noematik renk yeknesak bir beyazdır. Böyle bir noematik özellik, değişen perspektifler içerisinde kendini ifşa eder; her ne kadar gözlerin durumu gibi göreli donanımlar birçok bakımdan değişse de, o hep aynı kalır.[202]

İşte tam da bu nokta, noemanın soyut bir kendilik olduğunu açığa çıkarır. Zira noema reel olmayan bir nesne olup, zaman ve mekân içerisinde varolan bir şey değildir. Bunun bir sonucu olarak da, fenomenolojide algı, psikolojik veya empirik algıdan farklı olarak, noemanın, yani bir şeyin anlamının algısıdır, yoksa bir şeyin algısı değildir. Bu yüzden de her ne kadar algı anlama sahip olsa da, anlam algılanabilir bir şey değildir ve onun bilinmesi ise, ancak özel türden bir refleksiyon olan fenomenolojik refleksiyon yoluyla mümkün olur.[203]

Açıktır ki Husserl'in noema nosyonu, dilsel anlamı dilsel olmayan, dil dışı bir kaynağa dayandıran bir karaktere sahiptir. Onun geç dönem çalışmalarında ortaya çıkan "yaşam-dünyası" kavramı ise, söz konusu

sürecin daha da geliştirilmesi anlamına gelir. Çünkü Husserl'in Ideas'taki temel amacı noemayı ve noesisi daha geniş bir bağlama entegre etmek idi, işte yaşam dünyası kavramı da, bir anlamda söz konusu bağlam olarak görülebilir.[204]

Geç Dönem Husserl ve "Yaşam-Dünyası" Kavramı

Husserl, Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji adlı eserinde, modern bilimlerin ruhunun (bilimsel nesnelciliğin) radikal bir eleştirisini gerçekleştirmek, bilimlere unutmuş oldukları kaynaklarını yeniden kazandırmak ve onlara ortaya çıkardıkları problemleri çözme fırsatı sunmak amacıyla, yoğun ontolojik içerimlere sahip olan "yaşam-dünyası" kavramını geliştirir.[205] Husserl'in yaşam-dünyası analizleri, her şeyden önce, bilimsel teori ile pratik olarak yönlendirilen bilim öncesi deneyim arasındaki ilişkinin aydınlatılmasına yönelik olup, nesnelcilik ve bilimselciliğin ciddi bir eleştirisini içerir. İkinci olarak söz konusu analizler, transandantal fenomenolojik redüksiyon için yeni bir yol veya giriş şeklinde değerlendirilebilir. Bu yol, Husserl'in düşüncesindeki birtakım Kartezyen motifleri radikal bir biçimde sorguladığı gibi, öznellik ve dünya arasındaki ilişkiyi de, Ideas I'den farklı bir tarz içerisinde ele almayı gerektirir. Ve nihayet yaşam-dünyasına yönelik analizler, inter-sübjektivite analizlerinin radikalleştirilip, zenginleştirilmesi olarak da değerlendirilebilir. Zira yaşam-dünyası kavramına paralel olarak, tarihsellik, üretimsellik, gelenek ve normallik gibi kavramlar geç dönem Husserl felsefesinde merkezi bir önem kazanmaya başlamıştır.[206]

Moran'ın da işaret ettiği üzere, Husserl'in felsefesinde daha sonra "yaşam-dünyası" nosyonu olacak ilk formülasyon, onun Ideas I'de geliştirdiği ve bütün mümkün deneyimlerimize karşılık gelecek şekilde kullanılan "deneyim dünyası" başlığı altında sunulmuştur. Bununla birlikte söz konusu kavram asıl anlam ve kullanımını, Husserl'in, kısaca Kriz olarak bilinen çalışmasında bulur. Husserl içsel deneyimlerimizle bağlantılı bir fenomen olarak yaşam-dünyasını, özellikle Ideas II eksenindeki araştırmaları sonucunda, doğal dünya ve kültür dünyası arasına sokulmuş bir tabaka olarak görmeye başlamıştır. Buna göre, yaşam-dünyası, doğayla etkileşim içerisinde olmamıza ve kendi kültürel formlarımızı geliştirmemize izin veren teori-öncesi deneyim dünyasıdır. Her ne kadar Husserl'in transandantal idealizmden uzaklaştığına işaret ettiği ileri sürülmüş olsa da yaşam-dünyası kavramı, genel fenomenolojik yaklaşımdan ziyade, ancak Ideas I'in Kartezyen tarzından uzaklaşmak anlamına gelir. Husserl'in yeni

redüksiyonu artık etkinliğine yaşam-dünyasıyla başlamak ister ve "dünyanın önceden-verilmişliğinin nasıllığı" hakkında soru sorar. Bu yeni redüksiyon, Kartezyen tarzda olduğu gibi, içeriği boş bir "ben"e doğru değil, fakat dünyaya farklı şekillerde içtenlikle bağlanmış bir "ben"e doğrudur.[207]

Yaşam-dünyası kavramlaştırmasını, Batılı aklın krizine ve onun dünyadan tehdit edici kayboluşuna bir cevap olarak yönelten Husserl'e göre, söz konusu krizin karışıklığını anlayabilmek için, aklın sonsuz amaçlarının tarihsel teolojisi olarak Avrupa kavramını çözümlemek ve Avrupa dünyasının (modernitenin) nasıl felsefenin ruhu anlamında akıl fikrinden doğduğunu göstermek gereklidir. İşte o zaman kriz, rasyonalizmin açık başarısızlığı şeklinde görünür kılınabilir. Bununla birlikte Husserl rasyonel bir kültürün söz konusu başarısızlığının, rasyonalizmin özüne değil, rasyonalizmin doğalcılık ve nesnelcilik içerisindeki karışıklığına dayandığı kanaatindedir.[208] Bu yüzden modern bilimlerin ruhunun radikal bir eleştirisini içeren yaşam-dünyası kavramının, bilime yönelik temel bir düşmanlıktan ziyade, bilimlere unutmuş oldukları kaynaklarını yeniden kazandırmaya ve ortaya çıkardıkları problemleri çözme fırsatı sunmaya matuf bir kavram olarak anlaşılması gerekir.

Yaşam-dünyası bağlamında Husserl'in en temel teşhisi, modern varoluşun, bilimsel ve teknik olarak rasyonel bir dünyanın ruhsuz yaşamıyla, tüm kültürel tezahürleriyle birlikte tarihsel-kişisel bir dünyanın kâmil varlığı arasında aşılması gereken bir mesafeyi içerdiğidir.[209] Söz konusu mesafenin temelinde ise, modern yaşamın, nesnel bir bilgi ve dolayısıyla da nesnel bir dünya elde etme kaygısının vücut verdiği ve bu suretle de kaynaklarına yabancılaşmış pozitif bilimler ekseninde tesis edilmiş olması bulunmaktadır.[210] Bu yüzden Husserl'in yaşam dünyası kavramlaştırması yoluyla yaptığı analizler, modern varoluştaki tarih kaybına karşı restore edici bir çaba şeklinde değerlendirilebilir.[211] Zira anlamın önceden verilmiş temeli olarak yaşam-dünyasına dönüş, felsefeye, bilimlerin kendilerini pozitivist ve nesnelci bir biçimde anlamalarını eleştirmeye yönelik bir perspektif sağlayacağı gibi, bilimlere de aksi takdirde yoksun olacakları bir geçerlilik tedarik edecektir. Yine Husserl'e göre, yaşam-dünyası, özel bilimler tarafından, bilimlerin empirik sonuçlarına müracaat etmeksizin araştırılacak olan realitenin eidetik çerçevelerini de sağlayacaktır.[212]

Husserl, yaşam-dünyasından bir ufuk olarak bahsederek, onun bilincine ulaşmanın sıradan dünyanın bilincinde olmaktan farklı olduğunun altını çizer. O bireysel şeylerin de kendisine bağlı olarak verildiği önceden verilen bir dünyadır. Söz konusu dünyanın bilincinde olma ile nesne veya şeylerin bilincinde olma arasında temel bir farklılık varsa da bu ikisi ayrılmaz bir birlik oluşturur. Şeyler ve nesneler, yalnızca dünya-ufku içerisinde bilincine varıldıkları ölçüde, her durumda geçerli bir varlık olarak verilir. Onların her biri, bir ufuk olarak bilincinde olunan dünyaya ait bir şeydir. Öte yandan da bu ufkun bilincine ise yalnızca, varolan nesnelerin bir ufku olarak varmak mümkündür. Çünkü söz konusu dünya, bir nesne veya bir kendilik şeklinde varolmaz, fakat kendisine başvurulduğu zaman çokluğun hiçbir anlam ifade etmediği eşsizlik şeklinde varolur. Ondan çıkarılan her çoğul ve tekil söz konusu dünya-ufkunu önceden varsayar.[213]

Husserl'e göre, doğayı anlamaya yönelik birçok değişik bakış açısı ve yoldan söz etmek mümkün olsa da kültürel farklılıkların çok basit bir soruşturulması dahi, yaşam-dünyasının değişmeyen yapısını açığa çıkarır. Zira yaşam-dünyası nesnellik ve nesneliğin, değişik kültürlerde farklı tarzlar içerisinde zuhur etmesine imkân veren genel yapıdır.[214] Dolayısıyla yaşam dünyası, herkes için geçerli bir varlığa sahip olan ve ontik anlamıyla önceden-verilen bir dünyaya işaret eder.[215] Husserl yaşam-dünyasının temelde sezilebilen bir evren, asli bir açıklıklar alanı olduğunu vurgular ve ona yönelik bilincin algıda açıkça verildiğini, "kendinde şey" olarak dolaysız mevcudiyet içinde deneyimlendiğini ve sezginin bütün diğer tarzlarının ise, söz konusu "kendinde şeyin" bir tezahürü olduğunu söyler.[216]

Husserl, bir ufuk olarak kabul ettiği yaşam-dünyası kavramını, önceden verilen sıradan bir dünya ve asli bir ufuk olmak üzere, farklı iki temel tutuma karşılık gelecek şekilde iki ayrı anlamda kullanır. Bilimlerin nesnelleştirilmiş dünyasına karşıt bir biçimde, Husserl gündelik yaşamın sıradan dünyasından bahseder. Bu anlamıyla yaşam-dünyası önceden verilmiş, gerçekliği tartışmaya ihtiyaç duymayacak kadar açık ve herkesin aşina olduğu bir dünyadır. O, bilimlerin kendisinden zuhur ettikleri ve geçerliliklerini ona dayandırdıkları yanılsama (doxa) dünyasıdır. Her ne kadar bu anlamıyla yaşam-dünyası nosyonu, anlamın önceden verili bir temeli şeklinde ele alınsa da Husserl, kategori öncesi ve dolayısıyla da teori öncesi algı dünyasıyla, içinde bilimleri de içeren kültürel başarıların gerçekleştiği sosyokültürel yaşam-dünyası arasında bir ayırıma gider.[217]

Yaşam-dünyasının çoğulluğu şeklinde de ifade edilebilecek olan söz konusu ikinci anlamda içerilen değişme ve çeşitliliğe rağmen Husserl, yaşam-dünyasını, her iki dünyanın da paylaştığı genel bir yapıyla özdeşleştirmenin mümkün olduğuna inanır. Buna göre, karşılaştırmalı tarihsel çalışmalar ve empirik bilimlerin bağlantısı içerisinde fenomenoloji, varolanların (ta onta) özünün analizi anlamında, bu genel dünyanın tasviri bölgesel ontolojilerine dahi ulaşabilir.[218]

Husserlci anlamda fenomenolojinin birleştirici ve bütünlüklü boyutu da bu noktada açığa çıkar. Fenomenolojiyi Avrupa tarihinde vuku bulan bilimsel gelişmenin bir uzantısı olarak değerlendiren Husserl'e göre, gerek bilimin gerekse felsefenin ereği rasyonellik olup, fenomenoloji de bilim ve felsefenin en temel sorunlarını aydınlatıp, açığa çıkarma görevini üstlenen bir yaklaşıma sahiptir. Husserl'in, kendi fenomenolojisinden, "Avrupa bilimler krizinden kurtulmaya imkân sunacak "aşkın bir fenomenoloji" veya "kuvvetli bir bilim" diye söz etmesi de bundan dolayıdır. Bu açıdan bakıldığında, "fenomenolojinin, bilimlerin bilimsel yönleriyle alakalı kurtarıcı çabaları, yaşam-dünyasını, bilimlerin nereden geldikleri ve nereye gittiklerini bilme sorununu göz ardı etmemeleri için bunlara anlam-inşa edici bir temel olarak sunma yetisinde gizlidir." Dolayısıyla, fenomenoloji, yalnızca olguları tasvir etmek amacında olmayıp, çok daha derinlikli bir biçimde, bilimsel faaliyetler de dahil olmak üzere, yaşam-dünyasında, insani eylemleri mümkün kılan koşulları keşfetme amacı güder. Başka bir ifadeyle fenomenolojinin amacı, insani eylem ve rasyonelliğin anlam inşa edici koşullarını, yani yaşam-dünyasını olduğu şey kılan temel koşulları keşfetmektir.[219]

Fenomenolojinin söz konusu amacı bağlamında, Husserl'in yaşam-dünyası kavramının, tarihsel neliği ya da mahiyeti sebebiyle, fenomenolojinin nihai ereği olmadığını belirtmek gerekir. Zira her ne kadar yaşam-dünyası, fenomenolojik redüksiyonun, doğalcı tutumu arkasında bırakmak suretiyle ulaştığı, en temel düzlemde teori öncesi bir deneyime gönderme yapıyor olsa da çoğulcu, göreli ve değişken karakteriyle tarihsel bir mahiyet sergiler. Her bir insan bilinci yaşam-dünyasında temelleniyorken, söz konusu dünya, zaman ve mekân göre değişik tezahür biçimlerine sahiptir. Bu yüzden redüksiyonun bir diğer aşaması, tarihsel olmayan bir seviyeye nüfuz edecek şekilde daha derinlere gitmektir. Bu daha derin düzlem ise, her ne kadar yaşam-dünyasına ait olsa da nesne-kutbundan ziyade özne-kutbunda olan bir yaşam-dünyası anlamında, her

şeyin temelinde bulunan "ben"dir. Artık fenomenolojiyle vurgulanan, nesne-kutbuna temellenen dışsal tezahürler değil, farklılık ve göreliliğin ilişkili kılındığı bağlayıcı düşünümdür. Başka bir ifadeyle Husserl, nihai noktada, Batı felsefesi tarihinde tezahür ettiği şekliyle Avrupa insanlığının telosunu araştırmaya koyulmuştur. Şimdiye kadar sergilediği avantajlarına rağmen unutulmuş olan söz konusu telosa, yani tarihsel başlangıca dönüş ise, yaşam-dünyasının derinlikleri anlamında kesinlikle tarihsel olmayan saf transandantal ben'e nüfuz edebilme imkânını sağlayacaktır. Bu ise, Casement'in de altını çizdiği üzere, yaşam-dünyasının ontolojisine odaklanmak ve "evrensel, tarihsel bir a priori"yi keşfetmek anlamına gelir.[220]

Keşfedilmek istenen söz konusu a priori ise, Husserl'in, bilimsel başarılarımızı da içerecek şekilde insan emeğinin evrensel çerçevesi olarak gördüğü, yaşam-dünyasıdır. O, bütün insani başarıların nihai ufkudur.[221] Husserl'e göre, tıpkı özel amaçlarla belirlenen diğer dünyalar gibi, bilimsel teorinin temel konusu olan bilimsel dünya ve onun bilimsel hakikat olarak içerdiği şeylerin yanı sıra, bütün insanlar ve insan toplulukları, onların bireysel ve toplumsal amaçları uygun gelen yapılarıyla birlikte yaşam dünyasına aittir. Fakat bu, ayrıca teorik evreni tam anlamıyla dünya olan felsefe için de söz konusudur. Bu dünyalardan her birinin, alanının amaçlarıyla belirlenen kendi özel evrensellikleri vardır, yine her biri belirli bir bütünlüğün sonsuz ufkuna sahiptir. Bununla birlikte, bütün bu bütünlükler, onların amaçlarını, tüm amaç sahibi insanları ve uygarlıkları olduğu kadar, varolan her şeyi ve bütünlüklerin tamamını kuşatan bir yaşam-dünyası içerisinde yerlerini alır ve onu varsayar yani verili olarak kabul eder.[222]

Husserl'in tarih, gelenek ve normallik yaklaşımlarının da zemini olan yaşam-dünyası kavramlaştırmasıyla birlikte redüksiyon da artık ideal bir varlığa geri dönüşe değil, ufukların bir dizisi anlamında Herakleitosçu ruha geri gitmeye gönderme yapacaktır. Yani redüksiyon, yaşam dünyası bağlamında, saf içkinliğe geri dönüşten ziyade, bilincin genel bir görünüşler dünyasına ait olduğunu kabul anlamına gelir.[223] Açıktır ki bu yaklaşım, tarihsel bir varlık olan insanı da dil, gelenek ve tarihiyle birlikte teori öncesi bir karakter arz eden yaşam-dünyasına bağlar.

Bir anlamda fenomenolojik redüksiyon mantığına uygun olarak her şeyin kaynağa geri götürülmesi anlamına gelen ve bu yönüyle de dokonstrüksiyonist yaklaşımların orijin problemini önemseyen tavırları için

zemin teşkil eden yaşam-dünyası kavramlaştırması, aslında fenomenolojinin başlangıçtaki kesinlik arayışı da dahil olmak üzere, hemen her şeyin zamana açılması gibi, sonraları daha da radikalleştirilecek birtakım içerimlere sahiptir. Örneğin Husserl, Kantçı transandantal felsefenin statik doğasını eleştirmek amacıyla, bilimsel rasyonaliteyi mümkün kılan oluşturucu performansın bir başlangıca sahip olduğunu ve zamanla geliştiğini ileri sürer. Kant'a göre, transandantal kategoriler bir kere ve herkes için önceden verilmişken, Husserl, halihazırdaki formu içerisinde bilimin, transandantal öznelerin tarihsel bir topluluğu tarafından oluşturulmuş kültürel bir formasyon ve gelenek olduğunu düşünür. Bu açıdan bakıldığında, Husserl'in nesnelciliğe yönelttiği eleştiriler, bilimsel hakikat nosyonunun geçerliliğini sınırlamaya ve bize, tasvirin farklı ve eşit derecede geçerli tiplerinin varlığını tanıma fırsatı vermeye yönelik bir teşebbüs olarak görülebilir.[224]

Aynı şekilde Husserl normalliği de normların gelenek bağlantılı bir seti şeklinde ele almak suretiyle, normal yaşamın üretici karakterine vurgu yapmanın yanı sıra, normal insanı da tarihsel bir topluluğun üyesi kılar. Daha da ötesi söz konusu yaklaşım, gerek nesnelliğin hakiki oluşumunu, gerekse nesnel dünyayı tarihsel bir sürece dahil eder. Bu yüzden Husserl'e göre, insan açık inter-sübjektif bir topluluğun ideal mutabakatına bağlı bir varlık olarak düzenleyici bir idealle alakalıdır. Bu ideal mutabakata ise, teoride kalıcı bir doğrulama içerisinde yaklaşmak mümkün olsa da olgusal olarak gerçekleştirilen her mutabakat özü itibariyle daha öte doğrulamalara açık olduğundan, ona ulaşmak mümkün değildir. Çünkü geç dönem Husserl için, en açık bir hakikat olduğu düşünülen dünyanın varlığı dahi görünüşte bir kalıcılık arz etmekte olup, gerçekte ise özü itibariyle çökebilecek olan normalliğin bir inşasından ibarettir.[225]

Normalliğin tarihsel bir inşa sonucu oluşturulmuş olduğu gerçeğine yapılan bu vurgu, fenomenolojiyi, bir yandan oluşturulmuş bütün hakikat nosyonları karşısında sakınımlı kılıp, kaynağa gitmeye sevk ederken, diğer yandan da geleceğe açık, yaşayan ve etkin bir sorumluluk üstlenmeye davet eder. Bu husus ise, en iyi şekilde Husserl'in, yazının, dolayısıyla da dilin barındırdığı tehlikelere karşı uyarısında açığa çıkar.

Husserl'e göre, Avrupa bilimlerinin krizinde de rolü olan ilk tehlike, dilin seçici karakteriyle ilgili olup, yaşayan ve etkin bir sorumluluğun, dilde temellenen yorum formlarına, anlama yapılarına ve el altındaki varsayımlara bağlanmasıdır. Diğer bir tehlike ise, idealliklerin kendi

özneyle-ilgili kaynaklarından koparılması ve bu suretle de oluşturucu öznelliği bütünüyle unutulmasıyla alakalıdır. Başka bir ifadeyle ele alındığında, bu, aslında pratik yaşam içerisinde tedrici olarak geliştirilen birtakım bilimsel teorilerin, zamanla kaynaklarından kopup, çok aşina olunan anlama yapılarına dönüşmeleri ve nihayetinde de tarihsel ve öznel kaynaklarına yabancılaşmak suretiyle kaynaklarını unutmalarıyla ilgili bir tehlikedir.[226] Zaten Husserl de hemen tüm fenomenolojik araştırmalarında, söz konusu unutmayı, teori öncesi bir düşünümle aşma amacı güder. Sonuç olarak, yaşam-dünyası kavramının da bir yandan hâlihazırdaki deneyimin dünyası, diğer yandan da pratik amaçlarla zengin bir biçimde organize edilmiş ve dilbilimsel gelenekle yüklü kültürel bir dünya olarak,[227] hem Avrupa bilimler krizini hem de dilde barınan, fenomenolojinin bile sakınması oldukça güç söz konusu tehlikeleri bertaraf etme yani unutkanlığı aşma kaygısıyla geliştirildiğini söylemek mümkündür.

YAPITLARINDAN SEÇMELER

FENEMONOLOJİ ÜZERİNE BEŞ DERS[*1]

Birinci Ders

Daha önceki derslerimde doğal ve felsefi bilim[ler]i birbirinden ayırdım; ilki doğal tinsel bakıştan, ikincisi ise felsefi bakıştan kaynaklanır.

Doğal tinsel bakış bilgi eleştirisine karşı ilgisizdir. Doğal tinsel bakışta, görerek ve düşünerek, –bilgi kaynağına ve bilgi katmanına göre farklı biçimlerde ve farklı varlık tarzlarında da olsa– bize her defasında verilmiş olan ve doğal olarak verilmiş olan şeylere yöneliriz. Örneğin algılamada, doğal olarak birşey gözlerimizin önünde durur; o, canlı ve cansız, ruha sahip olan ve olmayan diğer şeyler arasındadır, yani –tek tek şeyler gibi kısmen algılanan, kısmen de anımsama bağlantılarıyla verilmiş olan ve buradan çıkarak belirlenmemiş olana ve bilinmeyene kadar uzanan– bir dünyanın ortasında yer almaktadır.

Yargılarımız bu dünyaya ilişkindir. Şeyler, onların bağlantıları, değişimleri, işlevsel değişim bağlantıları ve değişim yasaları üzerine kısmen tekil kısmen genel yargılarda bulunuruz. Doğrudan deneyin bize sunduklarını dile getiririz. Deneyin sağladığı itilimleri izleyerek, doğrudan doğruya yaşanandan (algılanandan ve anımsanandan) yaşanmamışı çıkarırız; genelleme yaparız, sonra yeniden genelleştirilmiş bilgiyi tek tek durumlara uygularız veya çözümsel düşünmeyle genel bilgilerden yeni genellikler çıkarırız. Bilgiler, birbiri arkasına sıralanma biçiminde birbirini izlemezler, birbiriyle mantıksal bağlantı içine girerler, birbirinden çıkarlar, birbiriyle "uyuşurlar", mantıksal güçlerini adeta artırarak, birbirlerini doğrularlar.

Diğer yandan, bilgiler çelişme ve çatışma ilişkilerine de girerler, birbirine uygun düşmezler; güvenilir bilgi yoluyla ortadan kaldırılırlar, sırf bir iddiaya indirgenirler. Çelişkiler belki de saf yüklemsel biçimlerden oluşan yasallık alanından kaynaklanmaktadır. Çokanlamlı sözler söyledik, yanlış çıkarımlar yaptık, yanlış saydık veya yanlış hesap yaptık. Bunun farkına varıldığında, biçimsel tutarlılığı ortaya atıp, çokanlamlılık vb. şeyleri ortadan kaldırırız.

Veya çelişmeler, deneyin sunduğu güdüleme bağlantılarını rahatsız eder: Deneysel temeller deneysel temellerle çatışır. Bu noktada ne yapabiliriz? Farklı belirleme ve açıklama olanaklarının temellerini gözden geçiririz, zayıflar güçlülere boyun eğmelidir ve güçlüler ayakta kaldıkları sürece –

yani daha geniş bir bilgi alanının getirdiği yeni bilgi güdülerine karşı benzer bir savaşa girmek zorunda kalmadıkları sürece– geçerliliklerini sürdürürler.

Doğal bilgi böyle ilerler. Doğal bilgi, baştan beri doğal olarak varolan, verilmiş olan ve yalnızca kapsamı, içeriği, öğeleri, bağlantıları, yasaları açısından daha yakından incelenmesi gereken gerçekliği, gitgide artan oranda ele geçirir. Farklı farklı doğabilimleri, fiziksel ve psişik doğanın bilimi olarak doğabilimleri, tin bilimleri, öte yandan matematik bilimleri, sayıların, niceliklerin, bağlantıların vb. bilimleri böyle ortaya çıkar ve gelişir. Son anılan bilimler reel gerçekliği ele almaz, ideal, kendiliğinden geçerli, ama aynı zamanda daha baştan kuşkudışı olanakları konu edinir.

Doğabilimsel bilginin her adımında kimi güçlükler ortaya çıkar, çözülür, bu –şeylerin kendilerinde bulunan, adeta talepler olarak onlardan çıkar görünen, bu verilmişlikleri bilgi yapan düşünme motiflerine veya itkilere dayalı olarak– saf mantıksal olarak veya nesnelere dayalı olarak olur.

Şimdi doğal bakışın, yani doğal düşünme motiflerinin karşısına felsefi bakışı koyuyoruz.

Bilgi ve nesne bağlantısı üzerine yapılan refleksiyonun başlamasıyla birlikte büyük güçlüklerle karşı karşıya kalırız. Doğal bakışta çok doğal bir şey olan bilgi, birden bire bir giz olarak karşımızdadır. Bunu daha açık ifade etmeliyim. Doğal bakış için bilginin olanaklı olması çok doğaldır. Sürekli verimli ürünler ortaya koyarak, hep yeni bilimlerde keşiften keşife koşan doğal bakışın, genel olarak bilginin olanaklılığına ilişkin soruyu ortaya atması için hiçbir sebep yoktur. Gerçi doğal bakış için de dünyadaki her şey gibi, bilgi de belirli bir biçimde sorun, yani doğal bakışın nesnesi olacaktır. Bilgi bir doğa olgusudur; bilen organik varlıkların bir yaşantısıdır; psikolojik bir olgudur. Bilgi, her psikolojik fenomen gibi, türlerine ve bağlantı biçimlerine göre betimlenip genetik ilişkileri içinde araştırılabilir. Öte yandan bilgi doğası gereği nesnenin bilgisidir ve ona içkin olan, kendisi aracılığıyla nesneyle bağlantı kurduğu anlamla bilgi olur. Bu ilişkilerde de hâlâ doğal düşünme faaliyettedir. Doğal düşünme, anlam ve anlam geçerliliklerinin a priori ilişkilerini, nesne olarak nesneye ait a priori yasallıkları, biçimsel genellik içinde, araştırma konusu yapar; saf bir gramerin ve yüksek bir düzeyde (yapılabilecek farklı sınırlandırmalarla tam bir disiplinler kompleksi olarak) saf bir mantığın, düşünme sanatı ve özellikle bilimsel düşünme öğretisi olarak bir normatif ve pratik mantığın doğmasına yol açar.

Bu kadarıyla biz hâlâ doğal düşünme alanındayız.

Ama özellikle bilgi psikolojisinin, saf mantık ve ontolojiden farklılığının gösterilmesi için yukarıda değinilen bilgi yaşantısı, anlam ve nesne arasındaki bağlılaşım, en derin ve en güç sorunların –tek bir cümleyle bilginin nasıl olanaklı olduğuna ilişkin sorunun– kaynağıdır.

Her tür biçimiyle bilgi bir psişik yaşantıdır: Bilen öznenin bilgisidir. Onun karşısında bilinen nesneler durmaktadır. Ama bilgi, bilinen nesneye uygun düştüğünden nasıl emin olabilir, bilgi nasıl kendi dışına çıkabilir ve güvenilir bir biçimde nesnesine ulaşabilir? Doğal düşünme için çok açık olan bilgi nesnesinin bilgide verilmişliği şimdi bir bilmeceye dönüşür. Algıda algılanan şey dolaysız olarak verilmiş olmalıdır. Şey, benim onu algılayan gözlerimin önünde durmaktadır; onu görüyorum ve kavrıyorum. Ama algı, yalnızca benim yaşantımdır, algılayan öznenin yaşantısıdır. Aynı şekilde anımsama ve beklenti de bunların üzerine kurulan ve onlarla dolaylı bir real varlığın ve varlık hakkındaki her türlü hakikatin ortaya konulduğu tüm düşünce edimleri de öznel yaşantılardır. Bilen özne olarak ben, yalnızca benim yaşantılarımın, bu bilgi edimlerinin varolmadığını, aynı zamanda onların bilgisini edindiğim şeylerin, hatta bilgi nesnesi olarak karşıya konulabilecek bir şeyin varolduğunu nasıl bilebilirim, [bunu] güvenilir bir biçimde bilebilir miyim?

Şöyle mi demeliyim: Yalnızca fenomenler bilen özneye gerçekten verilmiştir, bilen özne, kendi yaşantılarının dışına hiçbir zaman çıkamaz ve asla onların dışına uzanamaz, yani onun yalnızca şunu söylemeye mi hakkı vardır: Ben varım, Ben –olmayan her şeyden sadece –fenomenal bağlantılarda çözülen– fenomen midir? Tekbenci hareket noktasını mı benimsemeliyim? Aşırı bir istek. Hume'un yolunu tutarak her türlü aşkın nesneyi, psikolojiyle açıklanabilen ama ussal olararek temellendirilemeyen kurguya mı indirgemeliyim? Ama bu da aşırı bir istek. Diğerleri gibi Hume'un psikolojisi de içkinlik alanını aşmıyor mu? Hedefi, edimsel "izlenimleri" ve "ideler"i aşan her şeyi kurgu saymak olan Hume'un psikolojisi de alışkanlık, insan doğası (human nature), duyu organı, uyarılma vb. kavramları kullanmakla, aşkı (ve kendi itiraflarına göre de aşkın) varlıkla uğraşmamış mıdır?

Eğer mantığın kendisi soru konusuysa ve sorunlu oluyorsa, çelişkilere gönderme yapmak ne yarar sağlar? Gerçekten de doğal bakış için her türlü kuşkunun ötesinde olan mantıksal yasallığın real anlamı, şimdi tartışmalı ve kendisi kuşkuludur. Biyolojik düşünce dizileri [bizi] zorlamaktadır. İnsanın kendi varlığı için verdiği savaşımla ve doğal ayıklama süreciyle geliştiğini,

insanla beraber insan zihninin de ve zihinle birlikte tüm zihne özgü formaların, özellikle mantıksal formların da geliştiğini söyleyen modern gelişme kuramı bize anımsatılmakta. Buna göre mantıksal formlar ve mantıksal yasalar, başka türlü de olması mümkün olan ve gelecekteki gelişme çizgisinde de başka türlü olabilecek olan, insan türünün rastlantısal kendine özgülüğünü göstermiyorlar mı? Öyleyse bilgi yalnız ve yalnız insanın bilgisidir. İnsan zihninin formlarına bağlıdır; şeylerin kendi doğasına, şeylerin kendisine [ise] ulaşamaz.

Ama burada hemen bir başka saçmalık kendini gösterir: Eğer mantık yasaları bu tür bir göreliliğe terk edilirse, bu tür bir görüşün kendileriyle iş gördüğü bilgilerin ve enine boyuna tartıştığı bilgi olanaklarının bir anlamı kalır mı? Şu ve şu olanağın varolduğu hakikati, bir doğruyla onu çeliştiğinin değillendiğini dile getiren çelişme ilkesinin saltık gerçekliğini örtük olarak önceden varsaymaz mı?

Bu örnekler yeterli olsa gerek. Bilginin nasıl olanaklı olduğu her yerde bilmeceye dönüşür. Eğer doğabilimlerine alışmışsak ve eğer onlar tam geliştirilmişlerse her şeyi açık ve seçik buluruz. Güvenilir, nesneye gerçekten ulaşan yöntemlerle temellendirilmiş olarak, nesnel doğruluğa sahip olduğumuzdan emin oluruz. Ama refleksiyon yapar yapmaz, yanılgı ve kafa karışıklıklarıyla karşı karşıya kalırız. Açık ayrıklıklara ve hatta çelişkilere düşeriz. Sürekli olarak kuşkuculuğa düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalırız ya da daha iyi bir ifadeyle: Ortak imi ne yazık ki hep bir ve aynı (: saçmalık) olan kuşkuculuğun farklı biçimlerinden birine düşme tehlikesiyle yüz yüze geliriz.

Bu belirsiz ve çelişki dolu kuramların ve aynı şekilde bununla bağlantılı olan sonu gelmeyen çatışmaların sahnelendiği yer, bilgi kuramıdır ve konu açısından olduğu kadar tarihsel olarak da bilgi kuramıyla iç içe olan metafiziktir. Bilgi kuramının veya teorik akıl eleştirisinin ödevi, öncelikle eleştirel bir ödevdir. Bilgi kuramının, bilgi, bilginin anlamı ve bilgi nesnesi arasındaki ilişkisi üzerine doğal refleksiyonun hemen hemen kaçınılmaz bir biçimde içine düştüğü terslikleri göstermesi, yani bilginin niteliğine ilişkin açık ya da örtük kuşkucu kuramları, onların mantıksızlığını göstererek çürütmesi gerekir.

Öte yandan bilgi kuramının pozitif ödevi, bilginin niteliğini araştırarak, bilgi, bilginin anlamı ve bilgi nesnesinin karşılıklı ilişkisine ilişkin sorunları çözüme kavuşturmaktır. Bu sorunlar arasında, bilinebilir nesnenin veya onunla aynı şey demek olan genel olarak nesnenin özsel-anlamının; bilgiye,

bilgi ve bilgi nesnesinin karşılıklı ilişkisi yoluyla, a priori (bu özü gereğidir) olarak konulmuş olan anlamın ortaya çıkarılması da vardır. Bu da doğal olarak, aynı zamanda bilginin özü aracılığıyla belirlenmiş olan her nesne biçimi için geçerlidir –ontolojik formlar, metafizik formlar gibi savlayıcı/bildirici formlar için de–.

Bu sorunların çözülmesiyle bilgi kuramı, bilgi eleştirisi yapabilecek hale gelir; daha açıkçası, tüm doğabilimlerinde doğabilginin eleştirisini yapabilecek hale gelir. Bilgi kuramı, bizi doğa bilimlerinin varolan ilişkin sonuçlarını doğru ve kesin bir biçimde yorumlayabilecek hale getirir. Çünkü bilginin nasıl olanaklı olduğu üzerine (bilginin nesnesine –olası– ulaşması üzerine) doğal (bilgi kuramı öncesi) refleksiyonun bizi içine düşürdüğü bilgi kuramsal karışıklık, yalnızca bilginin neliğine ilişkin temelden yanlış görüşlere değil, aynı zamanda doğabilimlerinde bilinen varlığa ilişkin kendi içinde çelişki taşıyan ters yorumlara da neden olur. Böylece her refleksiyonun sonunda zorunlu olarak gelmesi beklenen yoruma göre, bir ve aynı doğabilimi materyalist, ruhçu, düalist, psikomonist, pozitivist ve diğer anlamlarda yorumlanacaktır. Demek ki ilk kez bilgi kuramsal refleksiyon, doğabilimi ile felsefe arasındaki ayırımı ortaya çıkarır. İlk kez onunla doğal varlık bilimlerinin nihai varlık bilimleri olmadığı açığa çıkar. Saltık anlamda bir varlık bilimine gereksinim vardır. Bizim metafizik diye adlandırdığımız bu bilim, tek tek bilimlerin doğal bilgilerinin "eleştiri"sinden doğar; bu eleştiri, bilgi ve bilgi nesnesinin çeşitli temel biçimlerine göre [oluşan] neliğine ve bilgi ile bilgi nesnesinin çeşitli (temel) karşılıklı ilişkilerinin anlamı hakkında kazanılmış bilgilere dayanır.

Bilgi eleştirisinin metafizik amaçlarını bir yana bırakıp, kendimizi sırf bilginin ve bilgi nesnesinin niteliğini aydınlatma ödeviyle sınırlarsak, işte o zaman bu bilgi eleştirisi, bilgi ve bilgi nesnesinin fenomenolojisidir ve fenomenolojinin ilk ve temel öğesini oluşturur.

Fenomenoloji: Bu bir bilimi, bilimsel disiplinlerin bir bağlantısını gösterir; ama fenomenoloji aynı zamanda ve öncelikle bir yönteme ve düşünme biçimine işaret eder: Özel felsefi bir düşünme biçimine, özel felsefi yönteme.

Ciddi bilim olma savı taşıdığı kadarıyla, çağdaş felsefede, tüm bilimler ve felsefe için yalnızca bir tek ortak bilgi yöntemi olabileceği düşüncesi, basmakalıp bir kanı olmuştur. Bu kanı, felsefenin kurtuluşunun, onun kesin bilimleri, öncelikle de matematik ve matematiksel doğabilimlerini model

olarak almasına bağlı olduğunu söyleyen 17. yüzyıl felsefesinin (büyük) geleneğine bütünüyle uygun düşmektedir. Felsefe, yöntemle birlikte içerikle de diğer bilimlerle eşit tutulmaktadır. Günümüzde hâlâ geçerli olan düşünce şudur: felsefe ve daha doğrusu en üst varlık ve bilim öğretisi, yalnızca diğer bilimlerle bağlantılı değildir, o yalnız bilimlerin sonuçları üzerine kurulabilir; tıpkı bilimlerin birbiri üzerine kurulması, bir bilimin sonuçlarının diğer bilimler için öncül işlevini görmesi gibi. Bilgi kuramının, bilgi psikolojisi ve biyolojiyle –keyifle– yapılan temellendirmelerini anımsatmak isterim. Günümüzde bu vahim önyargılara karşı tepkiler gittikçe artıyor. Gerçekten de bunlar önyargıdır.

Doğal araştırma alanında –söz konusu araştırma alanlarını yapısı tarafından belirlenen ve sınırlandırılan belirli ölçülerde de olsa– bir bilim, başka bir şey gerekmeksizin, başka bir bilim üzerine kurulabilir ve birisi diğeri için yöntemsel model olarak işe yarayabilir. Ama felsefe tümüyle yeni bir boyutta yer alır. Felsefe, onu her türlü "doğal" bilimden ilke olarak ayıran, tümüyle yeni hareket noktalarına ve tümüyle yeni bir yönteme gereksinim duyar. Bilimden bilime farklılık gösteren [bilimlerin] kendilerine özgü yöntemlerine karşılık, doğal bilimlerin birliğini sağlayan mantıksal yöntemlerin ilkesel bir birliğe sahip olmalarının; buna karşılık felsefenin işlemsel yöntemlerinin –ilke olarak yeni bir birlikle- onların karşısında yer almasının nedeni budur. Yine saf felsefenin tüm bilgi eleştirisini ve genel olarak "eleştirel" disiplinler içerisindeki doğal bilimlerin bilgilerinin tümünün ve bilimsel olmayan doğal bilgelik ile bilgileri tamamen bir yana bırakması ve onları hiçbir biçimde kullanmaması gerekliliği de bundandır.

Daha iyi bir temellendirmesini, daha sonra ortaya koyacağımız açıklamalarla yapacağımız bu görüş, birazdan yapılacak açıklamalarla daha fazla ilginizi çekecektir.

Bilgikuramsal refleksiyonun (bilimsel bilgi eleştirisinden önce varolan ve doğal düşünme tarzında kendini gerçekleştiren ilk refleksiyonu kastediyorum) kaçınılmaz bir biçimde ürettiği kuşkucu ortamda, her tür doğal bilimin ve her türlü doğabilimsel yöntemin, elde hazır bulunan şey olarak, geçerliliği sona erer. Çünkü genel olarak bilginin –nesnel olarak– nesnesine ulaşabilmesi, anlam ve olanaklılığı açısından bilmecemsi, bunun sonucu da kuşkucu olmuştur; bununla birlikte, kesin bilim kesin olmayandan, bilimsel olan bilim öncesi olandan hiç de daha az bilmecemsi değildir. Bilginin olanaklılığı, daha tam bir söyleşiyle de bilginin, kendinde

neyse o olan bir nesneye ulaşabilmesinin nasıl olanaklı olduğu tartışmalıdır. Bunun da arkasında şu yatar: Bilginin başarısı, bilginin geçerliliğinin veya doğruluk savının anlamı, geçerli olan ile yalnızca öyle görülen arasındaki ayrımın anlamı da sorgulanmaktadır; aynı şekilde, ister bilinsin ister bilinmesin, neyse o olan ve bilgi nesnesi olarak olanaklı bilginin nesnesi olan; gerçekte hiç bilinmese de, gelecekte de bilinecek olmasa da, ilkece bilinebilir, algılanabilir, tasarımlanabilir, yüklemlerle olanaklı bir yargıda belirlenebilir vb. olan bilgi nesnesinin anlamı da sorgulanmaktadır.

Bunun yanında, doğal bilgiden alınmış ve doğal bilgide sözüm ona "kesin olarak temellendirilmiş" olan varsayımlarla iş görmenin, bilgikuramsal kuşkuları gidermede, bilgieleştirel soruları yanıtlamada bize nasıl yardımcı olabileceği de bilinmemektedir. Eğer genel olarak doğal bilginin anlamı ve değeri, bütün yöntemsel etkinlikleriyle, bütün kesin temellendirilmeleriyle sorunlu hale gelmişse, bu, aynı zamanda, doğal bilgiden çıkış noktası olarak alınmış her önerme ve her türlü sözde kesin temellendirme yöntemi için de geçerlidir. Burada en kesin bilim denilen matematiğin ve matematiksel doğabiliminin, sıradan deneyin sağladığı herhangi bir gerçek ya da sözde bilgiye karşı en küçük bir üstünlüğü yoktur. O halde şu açıktır ki, (bilgi eleştirisiyle başlayan ve her şekliyle bilgi eleştirisinde köklenen) felsefenin, yöntem olarak (veya hatta içerik olarak da) kesin bilimlere göre olması, onların yöntemini model olarak alması, ilke olarak bütün bilimlerde aynı olan yönteme göre yapılan kesin bilimlerdeki çalışmaları yalnızca ileriye götürmesi ve tamamlaması asla söz konusu olamaz. Tekrar ediyorum, her türlü doğal bilgiye karşı, felsefe yeni bir boyuttadır ve bu yeni boyut –mecazi anlatımda dile geldiği gibi– eski boyutlarla temel bağlantılara sahip olsa da, yeni, temelden yeni bir yöntem, "doğal" yöntem karşısında [yeni] bir yöntemdir. Bunu yadsıyan, bilgi eleştirisine özgü olan tüm sorun tabakasını anlamamış, böylece de felsefenin aslında ne istediğini, ne olması gerektiğini, her türlü doğal bilgi ve bilim karşısında felsefeye kendi özgürlüğünü, kendine özgü olma hakkını neyin sağladığını anlamamış demektir.

Dördüncü Ders[*2]

Kendimizi yalnızca bilgi fenomenolojisiyle sınırlarsak, burada söz konusu olan, doğrudan görmeyle ortaya çıkarılabilen bilginin özüdür, yani, –çokanlamlı "bilgi" başlığının hepsini altında topladığı- fenomenlere ilişkin çok farklı bilgi türlerinin, fenomenolojik indirgeme ve kendi kendine verilmişlik çerçevesinden gerçekleşen görmeyle ortaya çıkarılması ve

çözümsel ayrımıdır. O halde soru, bu fenomenlerde özsel olarak bulunanın ve kurulanın ne olduğu; onların hangi faktörlerden oluştukları; onların, özsel ve saf içkin olarak, hangi bileşim olanaklarını temellendirdikleri ve buradan hangi genel bağlantıların ortaya çıktığıdır.

T, yine söz konusu olan yalnızca reel içkin olan değil, aynı zamanda yönelimsel anlamda içkin olandır. Bilgi yaşantıları, –özleri gereği– bir yönelim taşırlar, bir şeyi kastederler, şu veya bu türdeki bir nesneyle ilişki kurarlar. Nesne bilgi yaşantılarına ait olmasa bile, bir nesneye yönelmek, bilgi yaşantılarının bir özelliğidir. Nesne olan ise, ne reel olarak bilgi fenomeninde ne de herhangi bir biçimde cogitatio olarak bulunmamasına karşın görünebilir, görünüşte bir tür verilmişliğe sahip olabilir. Bilginin özünü açıklamak ve bilgiye ait olan özsel bağlantıların kendinde verilmişliğini sağlamak, bu iki yanı da araştırmak, bilginin özüne ait olan bu ilişkiyi soruşturmak demektir. Bilmeceler, gizemli şeyler, bilgi nesnesinin en son anlamına ilişkin sorunlar, bunlarla birlikte, şayet bilgi yargı veren bilgi ise, bilginin kesinliği ya da kuşkulu oluşu ile ilgili sorunlar ve bilgi açık bilgi ise, bilginin nesnesine uygunluğu ile ilgili sorunlar, burada yer almaktadır.

Aslında tüm bu öz araştırması, her durumda, açıkça genele ilişkin araştırmadır. Bilinç akışında ortaya çıkıp yok olan tekil bilgi fenomeni, fenomenolojik saptamaların nesnesi değildir. "Bilginin kaynağı"na, genel olarak bakılan kökenlere, –kendilerinde karışık düşünmenin tüm anlamını ve bunun sonucu olarak da [varolma] hakkını gözden geçirmek ve düşünmenin kendi nesnesinde sergilediği tüm bilmeceyi çözebilmek için gereken genel ölçütleri serilmeyen– genel saltık verilmişliklere yönelinmiştir.

Peki genellik, genel özler ve özlere ait olan nesne durumları, bunlar için cogitatio gibi, aynı anlamda kendinde verilmişliğe gerçekten erişebilirler mi? Genel olan, genel olan olarak bilgiyi aşmaz mı? Saltık fenomen olarak genel bilgi, elbette verilmiştir; ama biz onda boşuna –sayısız olanaklı bilgide, aynı içkin içerikle, en kesin anlamda, aynı kalması gereken– genel olanı arıyoruz.

Soruyu, doğal olarak, daha önce yanıtladığımız gibi yanıtlıyoruz: Bu aşkınlık, doğal olarak, genel olana sahiptir. Bilgi fenomeninin, bu fenomenolojik tekliklerin her reel parçası yine bir tektir ve böylece, hiç de tek olmayan genel olan reel olarak genellik bilincinde içerilmiş olamaz.

Ama bu aşkınlığa itiraz etmek bir önyargıdan başka bir şey değildir; bu, yanlış ve bilginin kendi kaynağından çıkmayan bir bilgi anlayışının sonucudur. İşte, açıklık kazandırılması gereken de mutlak fenomenin, yani indirgemeye uğratılmış cogitatio'nun, tekil olduğundan değil, fenomenolojik indirgemeden sonraki saf görmede kendini saltık bir verilmişlik olarak ortaya koyduğundan, bizim için bir mutlak kendinde verilmişlik olduğudur. Saf görmeyle işte bu tür saltık verilmişlikleri ve değeri bunlardan az olamayan genelliği buluruz.

Gerçekten de durum böyle midir? Genel olanın verilmiş olduğu durumlara, yani görülmüş ve kendinde verilmiş bir tek temelinde saf bir içkin genellik bilincinin oluştuğu durumlara bir göz atalım. Kırmızıya ilişkin tek bir görüye veya birçok tek görüye sahibim, saf içkinliği elimde tutuyorum, fenomenolojik indirgeme yapıyorum. Kırmızılığın, masamın üzerindeki bir kurutma kâğıtının kırmızılığındaki gibi, aşkın bir şey olarak tam algılanabilecek başka anlamlarını bir yana bırakıyorum ve saf görmeyle kırmızı düşüncesinin anlamını, in specie olarak kırmızıyı, şu ve bu görmede kendisiyle özdeş geneli kavrıyorum; artık tekler, şu veya bu kastedilmiyor, kastedilen kırmızının kendisidir. Bunu gerçekten de saf görmeyle yapsak da hâlâ kırmızının kendisinin ne olduğundan, bununla ne kastedildiğinden, onun özü gereği ne olduğundan kuşku duyabilir miyiz? Onu pekâlâ görüyoruz, işte orada, bizim kastettiğimiz şey, bu kırmızı çeşidi. Bir tanrı, sınırsız bir bilme yetisi, kırmızının neliğine ilişkin ona, genel olarak bakan kişiden daha fazlasını bilebilir mi?

Ayrıca eğer bize iki çeşit kırmızı, kırmızının iki ayrı tonu verilmiş olsaydı, şunun ve bunun diğerine benzer olduğunu, bu belirli tek tek kırmızı fenomenlerin değil, ama türlerin, tonların benzer olduğunu söyleyemez miyiz; bu benzerlik ilişkisi burada genel saltık bir verilmişlik değil midir?

O halde bu verilmişlik de saf içkindir, ama yanlış anlamda, yani kendisi bireyin bilinç alanında bulunan anlamında içkin değil, burada psikolojik öznedeki soyutlama edimlerinden ve bu edimlerin içinde gerçekleştiği psikolojik koşullardan söz edilmemektedir. Burada söz konusu olan, kırmızının genel neliği veya anlamı ve onun genel görmedeki verilmişliğidir.

Kırmızıyı görerek ve onu kendine özgü doğası içinde kavrayarak, kırmızı sözcüğüyle tam da kavrananı ve görüleni kastettiğimizde, hâlâ kırmızının neliğinin veya kırmızın anlamının ne olduğunu sormak ve bundan kuşku duymak nasıl anlamsız ise, aynı biçimde, bilginin neliği ve

bilginin ana yapısına ilişkin olarak, eğer saf görme ve ideleştirici bakışla fenomenolojik indirgeme alanı içerisinde ilgili örnek fenomenler göz önünde ise ve ilgili tür verilmişse, onun anlamının ne olduğundan hâlâ kuşku duymak da anlamsızdır. Ama bilgi kırmızı gibi basit bir şey değildir, onun çok farklı biçim ve türlerinin birbirinden ayrılması gerekir; yalnızca bu da değil, bilgilerin birbirleriyle olan öz bağlantıları da araştırılmak zorundadır. Çünkü bilgiyi anlamak, bilginin –zihinsel biçimlere ilişkin farklı öz tiplerinin belirli öz ilişkileriyle sonuçlandığı– teolojik bağlantılarına genel açıklık kazandırmak demektir. Bilimsel nesnelliğinin olanaklılığının ideal koşulları olarak her türlü deneysel girişimi norm olarak düzenleyen ilkelerin nihai aydınlatılması da bunun içindedir. İlkelerin aydınlatılmasına ilişkin tüm araştırma, bütünüyle fenomenolojik indirgemenin tekil fenomenlerinin zemininde oluşan öz alanında iş görür.

Bu çözümleme, her adımında, öz çözümlemesi ve dolaysız sezgide kurulan genel nesne durumlarının araştırılmasıdır. Böylece tüm araştırma a priori bir araştırmadır; elbette matematiksel tümdengelim anlamında a priori değil. Bu araştırmayı nesnelleştirici a priori bilimlerden ayıran, onun yöntemi ve hedefidir. Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır. Fenomenoloji karşılaştırır, ayrım yapar, bağlar, ilişkiye sokar, parçalara böler, öğelerine ayırır. Ama her şeyi saf görmeyle yapar. Kurumlaştırmaz, matematikleştirmez; zira, tümdengelimli kuram anlamında hiçbir açıklamada bulunmaz. İlkeler olarak nesneleştirici bilimin olanaklılığına egemen olan temel kavram ve ilkeleri açıklayan (ama sonuçta kendi temel kavramlarını ve temel ilkelerini reflektif aydınlatmanın nesnesi yapan) fenomenoloji, nesneleştirici bilimin başladığı yerde biter. Yani fenomenoloji tamamen başka bir anlamda ve tamamen başka ödevleri, tamamen başka yöntemleri olan bir bilimdir. En sıkı fenomenolojik indirgemenin sınırları içinde görme ve ideleştirme işlemi, sırf onun özelliğidir; bu, yöntem olarak, esasen bilgi eleştirisinin anlamına ve böylece her akıl eleştirisine (yani aynı zamanda değerlendirici ve pratik akla) ait olduğu kadarıyla, fenomenolojinin kendisine özgü felsefi yöntemdir. Ama akıl eleştirisi yanında, ancak şuna asıl anlamada felsefe denebilir: Doğa metafiziğine ve tüm tinsel yaşama ilişkin metafiziğe ve böylelikle de en geniş anlamda metafiziğin kendisine.

Bu tür görme durumlarında apaçıklıktan söz edilir ve aslında anlamlı apaçıklık kavramını tanıyanlar, onu özünde kavrayanlar, bu tür olup bitenleri göz önünde tutarlar. Esas olan, bir yana bırakılamayacak olan,

apaçıklığın gerçekten gören, doğrudan ve tam uygun olarak kavrayan bilinç olduğu, bunun tam olarak kendinde verilmişlikten başka bir şey ifade etmediğidir. Köken araştırmasının değerinden çok söz eden, bunun sonucu da aşırı usçular gibi asıl kökenlerden uzak düşen deneyci bilgi kuramcıları, apaçık yargılar ile apaçık olmayan yargılar arasındaki tüm farklılığın, apaçık yargıların kendiliğini gösterdikleri belirli bir duygudan geldiğine bizi inandırmaya çalışıyorlar. Ama burada bir duygu neyi açıklayabilir? Bir duygu ne sağlayabilir? Onun bize şöyle seslenmesi mi beklenecektir: Dur! İşte hakikat! Ama neden bu duyguya inanalım, bu inancın da yine başka bir duygu temeli mi olması gerekir? Ve niçin 2 x 2 = 5 yargısında bu duygu temeli yoktur? Neden onun bu duygu temeli olamaz? Aslında bu duygu yüklü temel öğretisine nasıl gelinir? Hemen şu söylenecektir: Mantıkça konuşulursa, aynı yargı, örneğin 2 x 2 = 4 yargısı bana bir kez apaçık gelebilir, başka bir zamansa gelmeyebilir; aynı 4 kavramı bir keresinde bana sezgisel olarak apaçıklıkla verilmiş olabilir, bir başka keresinde ise yalnızca sembolik tasarımda verilmiş olabilir. Böylece içerik olarak her iki taraftan aynı fenomendir, ama bir yanda bir değer üstünlüğü, değer sağlayan bir öznitelik, kendisini gösteren bir [duygu söz konusudur]. Ama ben gerçekte her iki yandan aynı, ama bir duyguyla birlikte, diğeri onsuz verilmiş olan aynı şeye mi sahibim? Fenomenlere bakılırsa, hemen fark edilecektir ki gerçekte her iki durumda aynı fenomen yer almamaktadır; bir ortak yana sahip olan iki özde farklı fenomen söz konusudur. 2x2'nin 4 olduğunu görüyorsam ve onu belirsiz sembolik yargıyla dile getiriyorsam, böylece ben bir eşitliği kastetmiş olurum, ama bir eşitliği kastetmek, aynı fenomene sahip olmak demek değildir. Her ikisinin de içeriği farklıdır, bir keresinde ben görüyorum ve görmede nesne durumu kendisi verilmiştir; diğerinde ise sembolik kanıya sahibimdir. Bir defasında sezgiye sahibim, diğerinde boş yönelime.

Öyleyse fark, her iki tarafta da ortak olan bir şeyin olmasında mı, yoksa aynı "anlamın" bir keresinde duygu temeliyle, diğerinde sonsuz olmasında mıdır? Yukarıdan fenomenler üzerine konuşmak ve onları kurmak yerine yalnızca onların kendisine bakalım. Daha da basit bir örnek verelim: ben eğer bir keresinde canlı görüde kırmızıya sahipsem, diğerinde sembolik boş yönelimle kırmızıyı düşünüyorsam, bu durumda reel olarak karşımda duran her ikisinde de aynı kırmızı fenomeni midir (bir keresinde duyguyla diğerinde duygu olmaksızın)?

Demek ki kişinin yalnızca fenomenlere bakması ve onları tümüyle farklı olduklarını, yalnızca bizim anlam diye anlamlandırdığımız her iki tarafı özdeşleştiren şey vasıtasıyla birleşmiş olduklarını kavraması gerekmektedir. Ama farklılık fenomenlerin kendisindeyse, bu durumda ayrım için duygu gibi bir şeye gereksinim var mıdır? Bu farklılık, bir durumda kırmızının kendinde verilmişliğinin, sayıların ve genel sayısal eşitliklerin kendinde verilmişliğinin bulunmasında veya öznel dile getirilişiyle, bu şeyleri tam uygun biçimde gören kavrama ile bu şeylere sahip olmanın gerçekleşmesinde, diğerinde ise şeylerin yalnızca kastedilmiş olmasında mıdır? Bu duygu yüklü apaçıklığa sempati ile bakamayız. Bu apaçıklık ancak kendisini saf görmede kanıtlarsa ve ancak saf görme, tam da bizim ona yüklediğimiz ve onunla çelişen şey anlamına gelirse, apaçıklık ancak o zaman haklı çıkar.

Apaçıklık kavramını kullanarak şimdi şunu da söyleyebiliriz: cogitationun varlığına ilişkin apaçıklığa sahibiz ve apaçıklığa sahip olduğumuz için, hiçbir bilmece kalmaz, yani aşkınlık bilmecesi de kalmaz, apaçıklık artık bizim sorgusuz sualsiz sahip olabileceğimiz bir şey olarak geçerlidir. Genel apaçıklığa da daha az sahip değiliz, genel nesneler ve nesne durumları biz de kendinde verilmişlikler haline geliyorlar, yani onlar da aynı anlamda kuşkusuz verilmiştir; tam da en kesin anlamda, tam uygun olarak kendi kendilerini vermişlerdir.

Buna göre, fenomenolojik indirgeme hiç de araştırmayı reel içkinlik alanıyla, reel olarak sınırlanmış cogitationun saltık alanıyla sınırlama anlamına gelmez; fenomenolojik indirgeme asla cogitatio alanı ile sınırlanma anlamını taşımaz, aksine saf verilmişlik alanıyla sınırlanmalıdır. Yalnızca üzerine konuşulamayan ve yalnızca kastedilemeyen şeyler ile algılanan şeyler alanıyla sınırlanma değil; tam da kastedildiği anlamda verilmiş olanın ve kastedilmiş olan şeylerin verilmiş olmadığı, kesin anlamda kendisi verilmiş olan şeyler alanıyla sınırlanmalıdır. Bir tek sözcükle, saf apaçıklık alanıyla sınırlanmadır, ama sözcüğü, dar anlamda, "dolaylı apaçıklık"ı ve her şeyden önce de geniş anlamıyla kesin olmayan anlamındaki her apaçıklığı dışarıda bırakacak biçimde anlamak koşuluyla.

Saltık verilmişlik en son şeydir. Gerçekte öyle olmadığı halde, kişi kolayca bir şeyin saltık olarak verilmiş olduğunu iddia edebilir. Saltık verilmişlik de belirsiz bir biçimde dile gelmiş ve saltık verilmişlik de verilmiş olabilir. Bir kırmızı fenomenini görebileceğim ve görmeksizin onun üzerine konuşabileceğim gibi, aynı biçimde kırmızının görülmesi

üzerine de konuşabilir ve kırmızın görülmesine bakabilirim, böylece kırmızının kendisinin görülmesini görmeyle kavrayabilirim. Diğer yandan, genel olarak kendinde verilmişliği yadsımak, tüm son normları, bilgiye anlam katan tüm temel ölçütleri yadsımak anlamına gelir. Ama bu durumda her şeyin kuruntu olduğunu söylemek ve anlamsız bir biçimde bu tür kuruntunun da kuruntu olduğunu söylemek ve böylece genel olarak kendimizi kuşkuculuğun anlamsızlığına bırakmak gerekirdi. Çok doğaldır ki bu şekilde, yalnızca temelleri gören, görmeye, bakmaya, apaçıklığa anlam katan kişi, kuşkucuya karşı çıkabilir. Görmeyen veya görmek istemeyen, konuşan ve kendisi tartışan, ama tüm çelişkileri hem kabul eden hem de yadsıyan kişiyle hiçbir şey yapılamaz. Şöyle yanıt veremeyiz: "Apaçık"lık gibi bir şeyin olduğunu, o, "apaçık" yadsımaktadır; bunu şöyle yapmaktadır: Tıpkı bir körün görmeyi yadsımak istemesi gibi; veya daha iyi bir örnekle, gören birinin, kendisinin gördüğünü ve görme diye bir şeyin olduğunu yadsımak istemesi gibi. Başka bir duyuya sahip olmadığını varsayarsak, onu nasıl ikna edebilirdik?

Tek tek reel şeyler, örneğin cogitationun saltık tekleri olmadığını artık bildiğimiz saltık kendinde verilmişliğe sarılıp kalırsak, o zaman, saltık verilmişliğin nereye kadar uzandığına ve kendini nereye kadar ya da hangi anlamda cogitationes ve onları genelleştiren genelliklerin alanına bağladığına ilişkin soruyu sormak gerekir. Tek saltık verilmişliği tekil cogitatioda ve reel içkinlik alanında gören ilk ve en yakın önyargı bir kez atıldıktan sonra, aynı zamanda ondan sonra gelen ve hiç de öbüründen daha uzak bir önyargı olmayan, yalnızca bu alandan alınmış genel sezgiler içinde yeni kendinde verilmiş nesnelerin gelişebileceği önyargısının da terk edilmesi gerekir.

"Reflektif algıda, kendilerini bilinçli bir şekilde yaşadığımız cogitationes saltık olarak bize verilmiştir"; söze böyle başlanmak istenir; ve daha sonra onlarda ve onların reel öğelerinde teklere ayrılan genel olanı görebilir, gören soyutlamada genellikleri kavrayabilir, saf olarak bu genelliklerde temel bulan öz bağlantılarını, kendiliğinden verilmiş nesne durumları olarak, görerek-bağlantı-kuran düşünmede bilebiliriz. Hepsi budur.

Bununla birlikte, kökenlerin, saltık verilmişliklerin gören bilgisi için hiçbir eğilim, çok düşünmekten ve bu düşünmeyle yapılan refleksiyondan sözde apaçıklıklar yaratmaktan daha tehlikeli değildir. Kendinde apaçıklıklar, çoğunlukla asla açıkça formüle edilmeyen ve bu nedenle de

gören eleştiriye konu edilmeyen, daha çok dile getirilmeksizin araştırmanın yönünü belirleyen ve meşru olmayan bir biçimde sınırlayan şeylerdir. Gören bilgi, anlama yetisini akla dönüştürme peşinde olan akıldır. Anlama yetisi burada söze karışmamalı, kendi ödenmemiş senetlerini ödenmiş senetlerin arasına karıştırmamalıdır; onun, yalnızca hazine kefaletine dayanan bozdurma ve hesaplama yöntemi, burada tartışılması gereken şey değildir.

O halde mümkün olduğunca az anlama yetisi, ama mümkün olduğunca çok saf sezgi; (intutitio sine comprehensione); bu bize gerçekten de anlama yetisinin bilgisi olmayan zihinsel görmeyi betimleyen mistiklerin konuşmasını hatırlatmakta. Ayrıca asıl ustalık, sözü saf olarak gören göze [bırakmakta]; görmeyle sıkı bağlantılı olan aşkın kastetmeyi, sözde birlikte verilmiş olmayı, birlikte düşünülmüş olanı ve buna eşlik eden refleksiyon yoluyla içine anlam katılmış olanı dışarıda bırakmaktadır. Burada hep sorulan soru şudur: bu olduğu düşünülen, gerçek anlamda verilmiş midir, kesin anlamda görülmüş ve kavranmış veya olduğu varsayılanın ötesine gitmekte midir?

Bu kabul edildiğinde, gören araştırmanın iç algı denen alan içerisinde ve bunun üzerine kurulan saf içkin fenomenlerini ve fenomen durumlarını ideleştiren bir soyutlama içerisinde devindiğini sanmanın bir kurgu olacağını hemen kavrardık. Nesnenin çok farklı kipleri var, bunlarla birlikte de pek çok verilmişlik kipi ve belki "iç algı" denen şey anlamında varolanların verilmişliği ile doğal ve nesneleştirici bilimlerin varolanlarının verilmişliği, belki de bunlardan yalnızca birisidir. Buna karşılık, varolan olarak nitelenmeyen diğerleri de yalnızca diğer türlerin karşısına konulabildikleri ve apaçıklıkta onlardan ayrılabildikleri için, pekâlâ verilmişliklerdir.

KESİN BİR BİLİM OLARAK FELSEFE[*3]

Tarihselcilik ve Dünyagörüşü Felsefesi

Tarihselcilik, tinsel hayatın duyularla kavranabilir olgular sferinde ortaya çıkar. O, bu sferi mutlak bir şey olarak alır ama doğasallaştırmaz (bu kez doğanın özel anlamı tarihselci düşünceye uzak düşer ve genel olarak belirleyici bir etki yapmaz); fakat bu düşüncede psikolojizmle yakın akrabalık gösteren bir relativizm oluşup gelişir ve tıpkı onunkine benzer şekilde septiklerin düştüğü güçlüklere düşer. Bizi burada ilgilendiren ve ayrıntılarıyla el alacağımız konu, sadece tarihselciliğin kuşkuculuğunun özellikleri ve onun yakından tanınmasıdır.

Bütün tinsel yapıların –bu sözcük olabildiğince geniş anlamda ele alınmalı, her türlü toplumsal birimi, en altta bireyleri, ama her türlü kültür kuruluşlarını da içermeli– kendi iç yapıları, tipleri, olağanüstü zengin iç ve dış formaları vardır ki bunlar tinsel hayatın akışı içinde kendi kendine oluşur, yeniden değişir ve değişmenin kendi türünde yapısal ve tipik farklılıklar ortaya çıkarırlar. Görünen dış dünyada, organik oluşumun yapıları ve tipleri, bunun bir benzerini bize gösterir. Değişmez hiçbir tür ve organik öğelerden kurulmuş değişmez bir yapı yoktur. Değişmez gibi görünen her şey, bir oluşum içindedir. İç sezgi ile tinsel hayatın birliği içinde yaşarsak, onu yöneten motifleri birlikte duyar ve böylece o sıradaki tinsel yapının özünü ve gelişimini, onun birlik ve oluşum motivlerine olan bağımlılığını "anlarız". Tarihsel olan her şey bizim için aynı bu şekilde "anlaşılır" ve "açıklanabilir" hale gelir, kendi "varlık" özü ile yani "tinsel varlık" olarak; yani tinsel varlık, bir anlamın içsel olarak gerektirdiği öğelerin bir birliği ve aynı zamanda anlama uygun iç motivasyona göre şekil alma ve gelişmenin bir birliği olarak. O halde aynı şekilde sezgi yoluyla sanat, din ve gelenek vb. de araştırılabilir. Aynı şekilde onlara yakın gelen, onlarla birlikte dile gelen dünyagörüşü de; eğer bilim şeklini alır objektif geçerlilik ileri sürerse ya da metafizik yahut kendisine felsefe demeye alışılmışsa. Bunun sonucu olarak, bu tür felsefelere büyük bir ödev yükleniyor: onların morfolojik yapılarını, tiplerini, gelişme bağlantılarını araştırmak ve özlerini belirleyen tinsel nedenleri içten bir yaşama ile tarihsel olanı anlaşılır hale getirmek. Bu konuda ne kadar önemli ve hayran kalınabilecek şeyler yapılabileceğini, bize W. Dilthey'ın yazıları, özellikle yeni çıkan dünyagörüşü hakkındaki yazısı gösteriyor.[228]

Doğal ki, şimdiye kadar söz konusu olan tarihti, tarihselcilik değil. Eğer Dilthey'ın betimlemelerinden birkaç cümle okursak, onun zorluklarını daha kolay kavrayabiliriz. Okuyalım: "Septisizme daima yeni besinler hazırlayan nedenler arasında en etkinlerinden birisi, felsefe sistemlerinin anarşisidir". "Fakat insan kanılarının karşıtlıklarından doğan kuşkucu sonuçlardan çok daha derine giden kuşku, tarihsel bilincin gelişmesinin ilerlemesinden doğar". "Gelişme teorisi (doğabilimsel gelişim teorisi ve kültür kuruluşlarının tarihsel geliştiği bilgisinin karışımı), zorunlu olarak tarihsel hayat biçimlerinin göreceli olduğu bilgisine bağlıdır. Dünyayı ve bütün geçmişi kapsayan bir bakışın önünde, hayatgörüşü, din ve felsefenin herhangi bir formunda mutlak geçerlilik kalmaz. Bu tür tarihselcilik bilinci kazandıran bir eğitim, dünya ilişkilerini kavram bağlılıklarıyla dile getirmek zorunda olan felsefe sistemlerinin kendi aralarındaki genel geçerlik çatışmalarına genel bakıştan, (felsefelerden herhangi birisinin genel geçerliliğine inanmak konusunda), çok daha etkili bir şekilde yıkıcı olur.

Bu söylenenlerin olaylarda doğrulanan hakikatinden herhalde kuşku duyulamaz. Fakat sorun, bunun genel bir ilke olarak alınmasının haklı olup olmayacağıdır. Kuşkusuz dünyagörüşü ve dünyagörüşü felsefeleri kültür oluşumlarıdır kültür oluşumları, insanlığın gelişme akışı içinde oluşup kaybolurlar. Onların tinsel içerikleri, içinde bulundukları tarihsel ilişkiler arasında daha etkileyicidirler. Fakat aynı şey kesin bilimler için de geçerlidir. Bu yüzden onlar objektif geçerliliklerini kaybediyorlar mı_ belki aşırı bir tarihselci bunu da ileri sürecektir. Bilimsel görüşlerdeki değişikliklere işaret ederek, nasıl bugün kanıtlanmış görünen bir teorinin yarın yanlışlığının ortaya çıktığını, birinin kesin yasalardan söz ettiği yerde, ötekinin sadece bir varsayım, bir üçüncüsününse belirsiz bir sanı gördüğünü söyleyecektir. Şimdi biz bilimsel görüşlerin sürekli bir değişim içinde bulunması yüzünden, onların sadece bir kültür oluşumu olmayıp objektif geçerliliklerinin de bulunduğundan söz edebilecek miyiz? Açıkça görülüyor ki, tarihselcilik tutarlı bir şekilde uygulanırsa, aşırı sübjektif bir septisizme düşülür. Hakikat, teori, bilim gibi ideler, bütün öteki ideler gibi, mutlak geçerliliklerini yitirirler. Buna göre, bir idenin geçerliliğinin anlamı, onun olgusal geçerli saylan tinsel bir kuruluş olması ve geçerlilik olgusu içinde düşünceyi tayin etmesi demektir. Geçerliliğin kendisi ya da "kendi başına" geçerli olma, onu kimse kullanmasa da, tarih boyunca onu kimse gerçekleştirmiş olmasa da, neyse o olan bir geçerlilik yoktur. O halde çelişmezlik ilkesi ve çağımızda çok güçlenmiş olan mantığın bütünü de

aynı durumdadır. Belki de sonunda, mantığın çelişmezlik ilkesinin kendi tersine dönmesine varılacaktır. Ve en sonunda şimdi söylediğimiz cümleler, ölçüp tarttığımız, geçerli görüp üstünde durduğumuz olanaklardan hiçbirinin kendi başına geçerliliği yoktur vb. Bu konuda daha ileri gidip, başka bir yerde yaptığımız incelemeleri yinelemeye gerek görmüyoruz.[229] Sanırım ki bu, –akış halindeki geçerlilikle, objektif geçerlilik; kültür görüntüsü olan bilim ile geçerli sistemler olarak bilim arasındaki ilişki, aydınlana anlayış yeteneğine o kadar büyük güçlükler sunsa da– buradaki farklılık ve karşıtlığın görülmesi gerektiğine hak vedirmek için yeterlidir. Bilimin geçerliliği idesini kabul ediyorsak, aynı farkı tarihsel geçerlilikle, geçerlilik arasında yapmamak için, hiç olmazsa bu konuyu açık bırakmamak için –bunu "eleştirel akılla" kavrayabilelim ya da kavrayamayalım– nasıl bir nedenimiz olabilir? Tarih, genellikle deneyim alanındaki tin bilimleri, bu konuda kendi başına hiçbir şey söyleyemez; ne olumlu, ne de olumsuz olarak. Din konusunda, bir kültür oluşumu olan din ile bir ide olarak, yani geçerliliği olan din; sanat konusunda, kültür oluşumu olan sanatla geçerliliği olan sanat; hukuk alanında, tarihsel haklar ile geçerliliği olan haklar; ve en sonunda felsefede tarihsel olanla kesin geçerliliği olan felsefenin birbirinden nasıl ayrılacağı, bunlar arasındaki fark konusunda hiçbir şey söyleyemez; birisi ve öteki arasında, Platonca söylersek, ide ile onun bulanık formu gibi bir ilişkinin bulunup bulunmadığını gösteremez. Eğer tinsel oluşumlar, hakikatte, geçerlilik konusundaki bu karşıtlık bakımından ele alınıp böyle yargılanabiliyorsa, geçerliliğin kendisi ve onun normatif ideal ilkeleri hakkındaki bilimsel karar da empirik bilim işi olmadığı için, aynı şekilde yargılanabilir. Matematikçi matematik teorilerin hakikat olup olmadığını anlamak için tarihe başvurmaz.

Matematik tasavvurların ve yargıların tarihsel gelişmesi ile hakikat sorunu arasında ilişki kurmak, onun aklından geçmez. O halde tarihçi neden mevcut felsefe sistemlerinin hakikati hakkında, hele ki kendi başına geçerliliği olan felsefe biliminin olanağı konusunda karar vermek durumunda olsun? O, filozoflara hakiki felsefe idesini sarsabilecek ne öğretebilir? Belli bir sistemi yadsıyan, aynı şekilde felsefi bir sistemin olanağını hayırlayan, bunun nedenlerini göstermelidir. Bunun için gelişmenin tarihsel olguları, en genel gelişme olguları, nedenler, hem de iyi nedenler olarak gösterilebilir. Fakat tarihsel nedenler, sadece tarihsel sonuçlar doğurabilir. Olgulara dayanarak idelerin temellendirilmesi ya da

yıkılmasını istemek, saçmalıktır. Kant'ın alıntıladığı gibi: ex pumice aquam. [230]

Tarih nasıl genel olarak, mutlak geçerliliğin olanağına dair bir şey söyleyemiyorsa, özellikle mutlak, yani bilimsel bir metafizik ve öteki felsefelerin olanağına karşı da ağırlıklı olan bir şey söyleyemez. Hatta şimdiye kadar bilimsel bir felsefenin ortaya çıkmadığı savını da tarih olarak asla temellendiremez. Bu ancak başka bilgi kaynaklarına dayanarak temellendirilebilir ki bunlar da açık olarak ancak felsefi olabilirler. Doğal ki, kendisinde gerçekten bir geçerlilik olduğunu ileri sürebilecek olan felsefi bir eleştiri, bir felsefedir ve kendi anlamında, kesin sistematik bir bilim olma ideal olanağını kendinde taşır. Bilimsel felsefenin bir Khimaira[231] olduğunu, binlerce yıllık boşuna denemelerin böyle bir felsefenin olanağının olasılığını yok ettiğini koşulsuz savunmak, doğru değildir. Bu sav, sadece yüksek kültürlerin birkaç bin yılından çıkartılan sonuçların, sınırsız bir geleceğe uygulanmasının iyi bir tümevarım olmasıyla kalmaz, mutlak bir saçmalıktır da:, tıpkı 2x2=5 gibi. Bunun dayandığı temel şudur: eğer felsefi eleştiri, önünde objektif geçerliği yadsınacak bir şey buluyorsa, o zaman objektif temellendirilebilecek bir alan da var demektir. Problem, gösterildiği gibi, "çarpık" ortaya konmuşsa, onların düzeltilmiş durumları ve doğru konmuş problemler de olmalıdır. Eleştiri, tarih boyunca gelişiminde felsefenin karmakarışık kavramlarla iş gördüğünü gösteriyorsa, kavram yığılmaları, aldatıcı sonuç çıkarmalar varsa, bu düşüncede, eğer anlamsızlığa düşmek istenmiyorsa, ideal olarak konuşulursa, bu alanda doğru sonuçlar çıkarmak için kavramların açıklık kazandırılabilir, aydınlatılabilir, birbirinden ayrılabilir oldukları anlamı da vardır. Her haklı ve derine işleyen eleştirinin kendisi, bir ilerleme aracıdır; ideal olarak doğru amaçları, yolları, böylece de objektif geçerli bilimi işaret eder. Bütün bunlardan sonra şunu söyleyebiliriz: Tinsel bir yapının tarihsel bakımdan kalıcı olmaması olgusunun geçerlilik anlamındaki kalıcılıkla hiçbir ilgisi yoktur. Şimdiye kadar gösterildiği gibi, geçerlilik her bir seferde kendi uygulamasını bulur.

Tarihselcileri hataya düşüren şu karışık durum olmalı: Biz tarih bakımından yeniden kurup yaşadığımız bir tinsel yapıyı, onun içindeki sanıları, anlamları, bunlarla ilgili motiflerin birbiriyle ilişkisini, sadece iç anlamları bakımından anlamakla kalmayız, onların göreceli değerlerini de yargılayabiliriz. Kendimizi tarihte yaşamış bir filozofun yaşadığı koşulların içine koyarsak, onun felsefesinin "göreceli" sonuçlarını kabul ederiz, hatta

hayran kalırız. Ve öte yandan tutarsızlıkları, bazı problemleri görmemesini, karıştırmasını hoşgörürüz. Çünkü problemlerin ve anlam çözümlemelerinin o zamanki durumuna göre, bundan kaçınılamazdı. Bugün bir lise öğrencisinin kolayca çözeceği bir bilimsel problemin o zaman çözülmesini, büyük bir başarı olarak görürüz. Her alanda bunun benzerleri vardır. Doğal ki, biz şunun üzerinde duruyoruz: Bu tür göreceli değerlendirmelerin de ilkeleri ideal bir sferdedir ve sadece gelişmeleri anlamak istemekle yetinmeyip değerlendiren tarihçi –tarihçi olarak– sadece varsayabilir ama temellendiremez. Matematiğin normları matematikte, mantığınki mantıkta, etiğinki etiktedir vb. gibi. Eğer o, bu disiplinlerde bilimsel değerlendirmeler yapmak istiyorsa, bunlardaki temelleri ve temellendirme yöntemlerini ele almalıydı. Bu alanda kesin gelişmiş bilimler yoksa, o zaman o, kendi sorumluluğunda olan değerlendirmeler yapar. Örneğin ahlakçı bir insan, inanan bir dindar olarak davranır ama herhalde bilimsel bir tarihçi olarak değil.

Bütün bunlardan sonra, eğer ben, tarihselciliği bir bilgi teorisi karmaşası olarak görüyor ve tıpkı saçma sonuç çıkarmalarıyla naturalizm gibi yadsıyorsam da şunu, üzerinde durarak vurgulamak isterim: Ben geniş anlamda, filozoflar için tarihin değerini tümüyle kabul ederim. Filozof için toplumsal tin alanının keşfi, doğanın keşfi kadar önemlidir. Gerçekten felsefeciye genel tinsel hayatta derinleşme, doğa alanında derinleşmeden daha özgün ve bundan dolayı da daha temelli araştırma malzemesi sağlar. Çünkü bir öz bilimi olarak fenomenolojinin alanı, kişisel tinden başlar ve hemen sonra, genel tin alanının bütününe kadar uzanır. Eğer Dilthey çok etkili bir şekilde, psikofizik psikolojisinin temel tinsel bilimlerin temellendirilmesine hizmet edecek bir bilim olmadığını söylediyse, ben de şunu söyleyeceğim: Tin felsefesini temellendirebilecek biricik bilim, ancak ve ancak fenomenolojik öz bilimidir.

Biz şimdi kesin bir bilim olan felsefenin karşısına koymak için, dünyagörüşü felsefesinin anlamı ve hakkını araştıralım. Yeniçağ'ın dünyagörüşü felsefesi, daha önce de işaret edildiği gibi, tarihselci septisizmin bir çocuğudur. Normal olarak bu tutum pozitif bilimler karşısında duraklar. Her türlü kuşkuculukta olduğu gibi, tutarsız bir tavırla ona gerçek bir geçerlilik değeri tanır. Buna uygun olarak, dünyagörüşü felsefesi, tek tek bütün bilimlere, önceden, objektif hakikatin hazinesi olarak, önkoşul gözüyle bakar. Kendisine edindiği amaca göre, bizim her şeyi tamamlamak ve bütünlemek, her şeyi kavramak ve anlamak

gereksinmemizi yerine getirdiği ölçüde, bu tek tek bilimleri kendisine temel olarak alır. Bu yüzden kendisine bilimsel, yani sağlam bilimler üzerinde kurulmuş felsefe adını verir. Fakat doğru olarak anlaşılırsa, bir disiplinin bilimselliği, sadece temellerin bilimselliği ile kalmaz, amaçlanan problemlerin bilimselliği, yöntemlerin bilimselliği ve özellikle bir yandan yönetici problemlerle, öte yandan temeller ve yöntemler arasında belli mantıksal bir uyumun bulunmasıyla ilgilidir. Bilimsel felsefe nitelemesinin bu şekilde söyleyecek pek bir şeyi yoktur. Gerçekten de genel olarak bu çok ciddi bir şekilde anlaşılmaz. Çoğu dünyagörüşü filozofu, felsefelerinin bilimsel kesinlik bakımından pek iyi donanmamış olduğunu çok iyi hissetmektedir. Hatta onlardan bazıları, bunu açık ve dürüstçe itiraf etmekte, en azından vardıkları sonuçların bilimsellik düzeyinin düşüklüğünü kabul etmektedir. Buna karşın onlar bu tür felsefeye, yani dünya bilimi olmaktan çok, dünyagörüşü olmak isteyen felsefenin bu türüne, çok yüksek bir değer biçiyorlar. Bu değer, tarihselciliğin etkisiyle ne kadar kuşkucu olunursa, o kadar büyüyor ve de kesin felsefi dünyabilimi karşısına konuyor. Onların dayandığı nedenler, ki bunlar aynı zamanda dünyagörüşü felsefesinin anlamını daha iyi ortaya çıkaracaktır, şunlardır:

Her büyük felsefe sadece tarihsel bir olgu olmakla kalmaz, o aynı zamanda insanlığın tinsel hayatının gelişmesinde çok büyük ve çok özel teolojik bir işleve sahiptir; yani çağının hayat deneyimi, kültürel yetişkinliği ve bilgeliğinin en yüksek noktasını gösterir. Burada biraz durup bu kavramları açıklayalım.

Deneyim, kişisel bir davranış olarak, hayatın akışı içinde geçip giden aktların, doğal deneyen bir tavır takınmanın dile gelmesidir. Bu deneyim, kişiyi, özel bir birey olarak, kendi deneyim aktlarının ve ondan daha az olmamak üzere, yabancı ve dışardan gelen, kabul ettiği ya da yadsıdığı deneyimlerin nasıl etkilediğine temelden bağlıdır. Deneyim başlığı altında toplanan bilgi aktlarında söz konusu olan şeyse, doğal varlığın her türlü bilgisi olabilir. Bunlar ya sadece algılamalar ve doğrudan gören bilgi aktları ya da bunlara dayanan çeşitli basamaklardaki mantıksal işleme ve temellendirmelerin düşünsel aktlarıdır. Fakat bu yetmez. Biz sanat yapıtlarından, öteki güzellik değerlerinden de deneyim kazanırız. Bunlardan daha az olmamak üzere etik değerlerden, ister bizim kendi etik davranışlarımızdan, isterse başkalarınınkilerden kazanmış olalım. Aynı şekilde mal mülk, pratik yararlardan, teknik uygulamalardan da deneyim kazanırız. Kısacası biz sadece teorik değil, değerler alanında ve pratik

alanda da deneyim yaparız. Çözümleme öyle gösteriyor ki sonuncular değerlendiren ve iradeye dayanan bir yaşama olarak görü temeline götürülebilir. Böyle deneyimler üzerinde daha yüksek, düşünsel saygın deneyim bilgileri oluşur. Buna göre, çokyönlü deneyime sahip olan ya da bizim "kültürlü" dediğimiz kişi, sadece dünya deneyimine değil, dinsel, estetik, etik, politik, pratik-teknik vb. deneyimlere ya da "kültüre" sahiptir. Burada kuşkusuz çok kötüye kullanılmış kültür (Bildung) sözcüğünü kullanıyoruz. Çünkü bunun karşıtı kültürsüzlük (Unbildung) sözcüğümüz var ki bunu sadece betimlenen davranış biçiminin göreceli yükseklikteki formu için kullanırız. Özellikle çok yüksek değer taşıyan basamak için eski moda bir sözcük bilgelik (dünya bilgeliği, dünya ve hayat bilgeliği) ve çok kez de şimdi çok tutulan bir deyim, hayatgörüşü ya da doğrudan dünyagörüşü kullanılıyor.

Bilgelik ya da dünyagörüşünü, bu anlamda, bizde canlandırdığı daha değerli bir insan davranışının, yetkinlik erdemi idesinin asıl öğesi olarak görmemiz gerekir, insanın tavır takınması olası bütün alanlardaki ilişkilerde, bilen, değerlendiren ve isteyen tavırlarda, yararlı davranışın adlandırılması olarak anlaşılmalıdır. Çünkü herhalde bu yararlılıkla, bu tür tavır takınmalardaki nesnellik, çevre, değerler, maddesel değerler, eylemler vb. hakkındaki akıllıca yargılara varma, yerine göre kendi tutumunu kesin bir şekilde savunma gibi iyi geliştirilmiş bir yetenekle el ele yürür. İşte bu tutum bilgeliği şart koşar ve bunun yüksek bir formunu oluşturur.

Bilgelik veya dünyagörüşünün bu belli ve çeşitli tipleri ve değer basamaklarını içeren anlamıyla, sırf tek tek kişilerin bir başarısı olmadığını, ki bu bir soyutlama olurdu, ayrıca açıklamak gerekmez. Bu, zamanın ortak kültürüne aittir ve onun en belirgin formlarının iyi bir anlamı vardır. Sadece bir tek kişinin kültürü ve dünyagörüşü değildir, onun zamanına aittir. Bu durum, özellikle şimdi söz konusu olan tarzı için geçerlidir.

Büyük felsefi bir kişiliğin canlı, iç bakımından en zengin fakat henüz kendisi için karanlık ve kavranmamış olan bilgeliğinin düşünsel kavrayış tarzı, mantıksal işleme olanaklarına yol açar. Kesin bilimlerden kazanılmış mantıksal yöntemler, daha yüksek kültür basamaklarına uygulanır. Bu bilimlerin içeriklerinin bütünü, toplum için geçerli beklentiler olarak, bireyin karşısındadır; ve bunların bu basamakta, değerli bir kültür ve dünyagörüşüne altyapı oluşturduğu açıktır. Şimdi zamanın canlı, bu yüzden de inandırıcı güce sahip bu kültür temelleri, sadece kavramsal kavramada değil, aynı zamanda mantıksal gelişme ve öteki düşünsel türde de işleme

olanağı bulur ve bu şekilde kazanılan sonuçlardan, karşılıklı etkileme ve etkilenme oyunları ile bilimsel bütünleştirme ve tutarlı tamamlamalara varılır; bu, başlangıçta bulunmayan bilgeliği olağanüstü genişlemeye ve yüksekliklere ulaştırır. Bunun hayat ve dünya sırları karşısında kazanılan göreceli yetkin yanıtların oluşturduğu büyük sistemler halinde bir dünyagörüşü felsefesi doğar, yani deneyim ve bilgelik, sırf dünya ve hayatgörüşü olarak, hayatın teorik, aksiyolojik, pratik uyumsuzluklarını olabildiğince iyi, ancak yetkin olmayan bir şekilde aşabilir; bunlara çözümler ve doyurucu bir açıklık getirir. İnsanlığın tinsel hayatı, daima yeni kültürler, yeni tinsel savaşımlar, yeni deneyimler, yeni değerlendirmeler ve amaçların ortaya atılması ile dopdolu sürüp gider; hayatın bütün yeni tinsel oluşumlarla genişleyen ufkunda kültür, bilgelik ve dünyagörüşü değişmelere uğrar; felsefe, yükseklere daima daha yüksek tepelere doğru ilerleyerek değişir.

Bilgelik ve bilgelik çabası değerli ile koşullanmış dünyagörüşü felsefesinin ve buna bağlı tipteki bir felsefe çabasının kendisine seçtiği amacı, ayrıca anlatmaya gerek yoktur. Bilgelik kavramı bizim anlattığımız genişlikte kavranırsa, o bir ideal olarak dile gelir; o zaman için insan hayatının ulaşılabilir temel idealidir; yetkin bir yararlıktır. Başka bir deyişle, insanlık idesinin göreceli yetkin, somut bir nüansıdır. O halde, herkesin, nasıl olabildiğince ve çokyönlü bir kişilik kazanmaya çabalaması gerektiği açıktır. Hayatın bütün temel yönlerinde, hayatın tavır takınılması olası bütün temel biçimlerinde, her yönde, olabildiğince "deneyimli" ve "bilge" olmak, bu yüzden de olabildiğince "bilgeliği seven" bir kişi olmak. İde olarak, sözcüğün en temel anlamı bakımından, çaba gösteren herkes zorunlu olarak "filozof"tur.

Yüksek insanlık amacına ve böylece yetkin bir bilgeliğe ulaşma, yani insan için en iyi yol hakkındaki doğal düşünceden, bilindiği gibi, erdemli ya da yararlı insan olma öğretisi doğmuştur. Bu, kural olarak, doğru davranma sanatının öğretisi diye tanımlanırsa, aynı şeydir. Çünkü kastedilen, tutarlı, yararlı olan davranıştır ve gerisinde yararlı pratik bir karakter vardır ki, bu da önkoşul olarak aksiyolojik ve düşünsel bakımdan yetkin bir davranışı gerektirir. Bilinçli bir şekilde yetkinliğe çabalama da, yine önkoşul olarak, çokyönlü bilgeliği gerektirir. İçerik bakımında bu disiplin, çaba gösterenlere, eylemde bulunan her bireyin, süjelerüstü ve bağlayıcı geçerliliğini tanıdığı değerleri, değerlerin çeşitli gruplarını, bilimlerde, sanatlarda, din ve benzerlerindeki değerleri, amaç olarak gösterir. Bu

değerlerin en yükseklerinden birisi, bu bilgelik ve yetkin yararlık idesinin kendisidir. Doğal ki, bu az ya da çok popüler ya da bilimsel tutulmuş etik sanatı öğretisi de dünyagörüşü felsefesi çerçevesi içine girer; dünyagörüşü felsefesi bütün alanlarında, zamanın toplum bilincinden doğmuş olarak, bireyler üzerinde objektif geçerlilik bakımından inandırıcı bir güce, zamanın en değerli kişileri için çok değerli eğitim enerjilerinin yayıldığı bir merkez olarak, çok önemli bir eğitme gücüne sahiptir.

Bizim dünyagörüşü felsefesinin yüksek değerini hak ettiği şekilde ortaya koymamız, bizi böyle bir felsefeye çabalamaya koşulsuz özendirmekten hiçbir şeyin alıkoyamayacağı şeklinde anlaşılabilir. Fakat bununla birlikte, belki de felsefe idesinde başka ve belli bazı bakımlardan daha yüksek değerlerin yani bilimsel felsefenin söz konusu olduğu da gösterilebilir. Burada düşündüğümüz şudur: Bizim bu düşüncemiz, objektifleşmiş kesin bilimlerin çok yüksek güce sahip olduğu çağımızın bilimsel kültüründen kaynaklanmaktadır. Yeniçağ bilinci için, kültür ya da dünyagörüşü ve bilim ideleri –pratik bir ide olarak anlaşıldığında–, birbirinden kesin bir şekilde ayrılmıştır; ve bundan sonra da sonsuza kadar ayrılmış kalacaklardır. Biz bundan yakınsak da bunu pratik tavırlarımızı belirleyen, sürekli etkileyen olgu olarak kabul etmek zorundayız. Tarihteki felsefeler, yaratıcılarına bilgelik itkisi egemen olduğu ölçüde, herhalde dünyagörüşü felsefesiydiler. Fakat onlar aynı şekilde, onlarda kesin bilim olma amacı canlı kaldıkça, bilimsel felsefe idiler. Bu her iki amaç birbirinden henüz ya hiç ayrılmamıştı ya da kesin olmayan bir şekilde ayrılmıştı. Pratik çabalarda birlikte hareket ediyorlardı; birbirlerine sınırlı bir uzaklıktaydılar; çaba sarfedenin hissedebileceği bir yükseklikteydiler. Bu durum, kesin bilimlerin zamanüstü birliğinin kurulmasından sonra, tamamen değişti. Kuşaklar, birbiri ardından, bilimin yüce yapısında coşku ile çalışıyorlar ve kendi alçakgönüllü başarılarını ona katıyorlar; bu yapının sonsuz olduğunu ve hiçbir zaman tamamlanmayacağının bilincinde olarak. Gerçi dünyagörüşü de bir "ide"dir, fakat amacı sınırlı uzaklıkta olan, bir bireyin hayatında sürekli yaklaşım şeklinde, ilke bakımından gerçekleşebilir bir idedir; tıpkı ahlaklılık gibi. Nasıl ki, ahlaklılık, ilke bakımından sınırı olmayan bir sonsuzluk idesi olsaydı, anlamını kaybederdi. Bundan başka, dünyagörüşünün "idesi", bu kavramın yukarıda yapılan çözümlemesinden kolayca anlaşılabileceği gibi, her çağ içinde başkadır. Buna karşılık bilimin "idesi" zamanüstüdür. Bunun anlamı, o çağın tini ile bağlantılı olarak sınırlanmış değildir. Bu farklılık, onların pratik amaç yönleri arasındaki

esaslı başkalıkla ilgilidir. Genellikle bizim hayattaki amaçlarımız iki türlüdür. Birisi, zamanımız içindir; öteki, sonsuzluk için; birisi, çağdaşlarımıza hizmet getiren yetkinliğimiz, ötekisi ise bizden sonra yaşayacak olan en uzaktaki kuşaklar için yetkin olmaktır. Bilim, mutlak olan, zamanüstü olan bir değerin adıdır. Böyle bir değer bir kez bulundu mu, bundan sonra gelecek bütün insanlığın değer hazinesinde yerini alır; ve aynı zamanda kültür, bilgelik ve dünyagörüşü idesinin içeriğini, aynı şekilde dünyagörüşü felsefesinin içerdiği ideyi, açık bir şekilde belirler. O halde dünyagörüşü felsefesi ve bilimsel felsefe birbirinden kesin bir şekilde ayrılır, o şekilde ki onların birbiriyle ilgisi vardır fakat birbirine katılmazlar. Bu arada dikkat edilmesi gereken nokta, birincisinin, ikincinin zaman içindeki yetkin olmayan gerçekleşmesi olmadığıdır. Çünkü eğer bizim görüşümüz doğru ise, şimdiye kadar böyle bir ide gerçekleşmemiştir; yani felsefenin kesin bir bilim olması yolunda yer almış, tamamlanmamış da olsa, zamanımızın araştırmacılarını birleştiren hiçbir "öğreti sistemi" ortaya çıkmamıştır. Öte yandan, dünyagörüşü felsefesi binlerce yıldan beri vardır. Bununla birlikte denebilir ki bu idelerin gerçekleşmesi (ikisi içinde varsaysak) sonsuzda birbirine asimptot olarak yaklaşabilir birbirini örtebilir, eğer biz bilimin sonsuzluğunu hayal olarak "sonsuz uzak bir noktada" tasarlamak istersek. O zaman, felsefe kavramı buna uygun olarak çok geniş kavranmalı, o kadar ki bu kavram özel felsefe bilimleri yanında, akıl eleştirisine dayanan bir aydınlanma ve değerlendirme ile felsefelere dönüşecek olan bütün tek tek bilimleri de içine alsın.

Her iki farklı ideyi, hayat amaçlarının içeriği bakımından ele alırsak, o zaman dünyagörüşü çabaları karşısında, bundan farklı bir araştırmacı çabası ortaya çıkar. Böyle bir çaba sahibi, bilimin asla bireyin tamamlanmamış bir yaratması olamayacağının tamamen bilincinde olduğu halde, bilimsel bir felsefenin doğması ve adım adım ilerlemesine yardım etmek için, aynı düşüncede olanlarla, bu uğurda çok büyük enerji sarfeder. İçinde bulunduğumuz çağın büyük sorunu, açık şekilde birbirlerinden ayrılmaları yanında, bu amaçların göreceli olarak değerlendirilmesi ve bununla birlikte onlar arasında pratik bakımdan uyum sağlanmasıdır.

Baştan itiraf edilmeli ki uygulamada, felsefe yapanlar açısından, felsefe yapmanın biri ya da öteki türü için genel geçer pratik bir karar verilemez. Bunların bir kısmı, teorik yanın ağır bastığı kimselerdir; doğal olarak çalışmalarında, onları çeken araştırma alanı buna izin verdiği ölçüde, kesin bilimsel araştırmalara eğilimlidirler. Böyle olduğu halde, onların bu alana

ilgisi, hatta coşkulu ilgisi, içten gelen bir gereksinimden kaynaklanabilir. Buna karşılık estetik ve pratiğe yönelik doğalarda (sanatçılar, teologlar, hukukçular vb.'de) durum başkadır. Onlar mesleklerini estetik yahut pratik ideallerin gerçekleşmesinde görürler; yani onların idealleri teorik olmayan alanlardadır. Buraya, teoloji, hukuk, geniş anlamıyla teknik alanlarda araştırma yapanlar ve yazılarıyla teorik alan değil, pratik alana etki etmek isteyen yazarlar girer. Kuşkusuz, gerçek hayatta bu ayrım çok saf bir şekilde olup bitmez. Üstelik pratik motiflerin olağanüstü güç kazandığı bir çağda, teorik bir doğa bile, bu güçlü etkiye, kendisini, teorik olan mesleğinin izin verdiğinden daha fazla kaptırabilir. İşte özellikle bizim çağımızın felsefesi için en büyük tehlike budur.

Fakat burada sorun bireyler açısından değil, insanlık ve tarih açısındandır. Eğer kültürün gelişmesi, insanlığın ölümsüzlüğü –insanların birey olarak değil– idesinin gerçekleşmesinin sürekli ilerlemesi olanağı için bunun ne ifade ettiği düşünülürse, soru, çağa felsefenin bu ya da öteki türünün tamamen egemen olması konusunda, bu ya da öteki anlamda karar vermek ve birisini –diyelim ki bilimsel felsefeyi– ölüme terk etmek sorusudur. Çünkü bizim tarihsel etkimiz ve böylece de etik sorumluluklarımız, etik idealin uzağına, insanlığın gelişmesi denen ideale kadar uzanır.

Eğer felsefe öğretisinin kuşku götürmez başlangıçları varsa, teorik bir doğa için bu durumda nasıl bir karar verileceği açıktır. Öteki bilimlere bakalım: Bütün doğal kaynaklı matematik ya da doğabilimlerine dayanan "bilgelik" ve bilgelik öğretileri, onlara temel olan teorik öğretilerin objektif geçerliliği temellendirildiği ölçüde haklarını kaybederler. Bilim konuştu mu, bilgeliğin bu andan sonra öğreneceği şeyler var demektir. Kesin bilimlerden önceki doğa bilgilerine dayanan bilgelik çabası, haksız bir çaba değildi ve o, sonradan, kendi zamanı içinde sahip olduğu değerden düşürülemez. Hayatın bir tavır takınmayı gerektiren baskısı altında ve pratik zorunluluklar içinde insan, onda kesin bilgi idesinin bulunduğu varsayılsa bile, bilimin gelişmesini –binlerce yıl– bekleyemezdi.

Bundan başka, her kesin bilimin gelişmiş öğreti sistemi sınırlıdır; bunun çevresini henüz gerçekleşmemiş bilgilerin sonsuz ufku sarar. Şimdi geniş ufuk karşısında hangisinin amaçlanması doğrudur: kesin öğretinin sürdürülmesi mi yoksa "görü", "bilgelik" mi? Teorik insan, mesleği doğa araştırması olan kimse, yanıt vermekte duraksamayacaktır. O, bilimin konuşabileceği yerde, bunun için isterse yüzyıllar gereksin, açık olmayan,

bulanık "görüleri" küçük görerek yadsıyacaktır. O, bilime karşı işlenmiş bir günah olarak görecektir, doğa "görüşü" taslağını önermeyi. Kuşku yok ki o bu şekilde, gelecekteki insanlığın hukukunu temsil etmektedir. Kesin bilimler, büyüklüklerini, ilerleyen gelişmelerinin sürekliliğini ve gücünü, hiç de az olmayan ölçüde, bu tür zihniyetin köktenciliğine borçludurlar. Kuşkusuz her kesin bilim araştırmacısının da "görüleri" vardır; o da görerek, sezerek, tahmin ederek, kesin temellendirilmiş olanın ötesine de bakar. Fakat bunu sırf yöntem bakımından, yani kesin teori adımlarını planlamak için yapar. Böyle bir tavır, doğa araştırmacısının kendisinin de çok iyi bildiği gibi, o bilim görüşüne bağlı olsa da bilim öncesi anlamadaki deneyimin yolunu kapatmaz, doğabilimsel teknikte büyük bir rol oynar. Teknik işler başarılmak ister; evler, makineler yapılmak zorundadır. Bunlar, doğabilimleri her şey hakkında kesin bilgiler elde edilinceye kadar bekleyemez. Teknikçi, pratik bir insan olarak, doğabilimleri teoricisinden başka türlü karar verir. Ondan öğretiyi alır, hayattan "deneyimi".

Bilimsel felsefe bakımından durum başka türlüdür. Çünkü bir kez bu alanda henüz kesin bilimsel bir öğretinin başlangıcı bile oluşamamıştır. Geçmişten gelen felsefe ve bunun gibi canlı bir gelişmeye hazırlanan felsefe, ki bunun için ortaya atılmıştır, bilimsellik bakımından en çok yarı mamul bir haldedir; ya da dünyagörüşü ile teorik bilginin bir yığınıdır. Öte yandan yazık ki, bu noktada kalamayız. Felsefi gereksinme, dünyagörüşü gereksinmesi olarak bizi zorluyor. Pozitif bilimlerin çevresi genişledikçe bu zorlama artıyor. Bizi armağanlarına boğan "açıklanmış" olguların olağanüstü büyük yığını, bize yardım edemez. Çünkü ilke bakımından, bütün bilimlerle birlikte bir bilmeceler boyutu da büyüyerek ortaya çıkmaktadır. Bunların çözümleri, bizim hayat sorunumuz olmaktadır. Doğabilimleri, bize, güncel gerçekliğin, içinde yaşadığımız, yapıp-ettiğimiz gerçekliğin bilmecelerini hiçbir noktada çözemediler. Genel inanç olarak, bunun çözülmesinin onların işlevi olduğu ve onların, sadece henüz bu derecede ilerlemiş olmadığı, yoksa –ilke bakımından– başarabilecekleri kanısının; derinlemesine görenler tarafından, çürük bir inanç olduğu ortaya çıkarıldı. Doğabilimleri ile –doğabilimlerinin bazı alanlarıyla temelde bir ilgisi olan bir bilim olduğu halde, ilke bakımından başka bir yöne çevrik olan– felsefe arasında ayrım yapılması gerektiği artık açıklık kazanmak ve kabul edilmek yolunda. Lotze ile birlikte söylersek, "dünyanın gidişini hesap etmek, onu anlamak demek değildir" fakat tinsel bilimlerdeki durumumuz da bundan daha iyi değildir. İnsanlığın tinsel hayatını

"anlamak" kuşkusuz büyük ve güzel bir şeydir. Fakat bu anlama da bize yardım edemez; ve bu, bize dünyanın ve hayatın bilmecelerini çözecek olan felsefi anlama ile karıştırılmamalıdır.

Gerçekten çağımızın düşünsel sıkıntısı dayanılmaz bir dereceye ulaştı. Keşke bizim huzurumuzu kaçıran şey, doğa ve tin bilimlerinin araştırdığı "gerçekliğin" anlamındaki teorik bulanıklık –onlarda varlığın sonuna kadar ne derece tanındığı, neyin böyle bir şey olarak, "mutlak" varlık olarak, görüldüğü ve genel olarak böyle bir şeyin bilinip bilinemeyeceği olsaydı. Halbuki bizim sıkıntısını çektiğimiz şey, çok kökten bir hayat gereksinimidir; öyle bir gereksinim ki, hayatımızın hiçbir noktasında ondan kurtulamıyoruz. Bütün yaşama, bir tavır takınmadır. Bütün tavır takınmalarda bir olması gereklilik söz konusudur. Burada, mutlak geçerli olan normlara göre, geçerli ya da geçersiz olduğu yargısı vardır. Bu normların dokunulamaz, hiçbir kuşku ile sarsılamaz ve alay konusu yapılamaz oldukları zamanlarda, bir tek hayat sorunumuz vardı; pratik olarak onlara en iyi şekilde nasıl yeterli olunabilirdi? Fakat şimdi, bütün normların tartışıldığı ya da uygulama alanında sahteleştirildiği ve ideal geçerlikleri kaldırıldığında, durum ne olacak? Naturalistler ve tarihselciler dünyagörüşü için savaşıyorlar; fakat her ikisi de bunu farklı yönlerden tutuyorlar; ideleri olgulara olarak yorumlamak ve bütün gerçekliği, bütün hayatı, anlaşılmaz, ideden yoksun bir "olgular" yığınına dönüştürmek istiyorlar. Onların hepsinde olgunun çürük olduğu inancı ortaktır.

Kesin olan şu ki, biz artık bekleyemeyiz. Bir tavır takınmalıyız, gerçeklik –içinde bizim de anlamımız olması zorunlu olan ve bizim için anlamlı olan hayat gerçekliği– karşısındaki tavrımızda ortaya çıkan uyumsuzluğu, bilimsel olmasa da, akıllıca olan bir "dünya ve hayatgörüşü" içinde dengelemek için çaba göstermeliyiz. Ve eğer bu konuda dünyagörüşü filozofu bize yardımcı olursa ona teşekkür etmemiz gerekmez mi?

Geçerli kılınan bu düşüncelerde ne kadar hakikat payı varsa, eski ve yeni felsefelerin bize sunduklarında, o kadar az yükseltici ve yürek sevindirici şeyler görüyoruz. Öte yandan da insanlığa karşı sorumlu olduğumuz düşünülmeli, unutulmamalıdır. Zamanımız yüzünden ebediliği feda edemeyiz. Bizim sıkıntımızı hafifletmek için bizden sonrakilere sıkıntı üstüne sıkıntı, sökülüp atılamayacak kötülükleri miras olarak bırakamayız. Burada sıkıntı bilimden kaynaklanıyor. Fakat bilimden doğan sıkıntıları bir daha dirilmemek üzere ancak bilim yenebilir. Naturalistlerin ve tarihselcilerin kuşkucu eleştirileri, bütün olması gerekli alanlardaki habis

objektif geçerliği, bir çelişki içinde ortadan kaldırıyorsa, açık olmayan uyumsuz ama doğal olarak ortaya çıkan düşünce kavramlarını dizginliyorsa bunun sonucu olarak, çokanlamlı ya da ters sorunlara karşı bir gerçeklik anlayışını ve onlara karşı akıllıca bir tutum olanağını da dizginliyorsa; ve büyük bir bilim sınıfı için gerekli olan özel bir yöntemsel tutum alışkanlık halinde uygulanıyor ve bu durum başka bir tutuma geçmeye yeteneksizliğe neden oluyorsa; ve bu tür önyargılar, insanın içini daraltan dünyagörüşünün anlamsızlıklarıyla ilgiliyse –bu ve buna benzer bütün kötülüklere karşı bir tek sağaltıcı araç vardır: bilimsel eleştiri; ve hem de çok kökten olan, aşağıdan başlayıp en güvenli temeller üzerinde kurulmuş ve en kesin yöntemlerle ilerleyen bir bilim; bizim burada ileri sürdüğümüz, temsil ettiğimiz felsefi bilim. Dünyagörüşleri birbirleriyle kavga edebilirler, ancak bilim karar verebilir ve onun kararı ebedilik damgası taşır.

FENOMENOLOJİ[*4]

Fenomenoloji geçen yüzyılın sonlarından beri, (1) üzerine güçlü bir empirik psikolojinin inşa edilebileceği yegâne güvenli temeli sağlayabilecek bir a priori psikolojik disiplin ve (2) tüm bilimlerin metodik revizyonu için bir araç sağlayabilecek evrensel bir felsefe tesis eden yeni, tanımlayıcı ve felsefi bir yönteme göndermede bulunur.

Fenomenolojik Psikoloji

Mekânsal-zamansal gerçeklikle somut ilişkisi içinde psişik olanın bir bilimi olan günümüz psikolojisi konusunu "ego-istik" olarak, yani yaşayan, idrak eden, düşünen, isteyen vb., aktüel, potansiyel ve mutat her ne varsa onları kendi materyali olarak mülahaza eder. Ve psişik olan insanlara ve hayvanlara özgü varoluşun belirli bir katmanı olarak bilindiği içindir ki psikoloji antropoloji ve zoolojinin bir branşı olarak görülür. Fakat hayvan doğası fiziki gerçekliğin bir parçasıdır ve fiziki gerçeklikle doğa bilimi meşgul olur. Bu durumda doğabilimine paralel pür bir psikoloji kurmak için, psişik olanı fiziksel olandan açık şekilde, yeterince ayırmak mümkün müdür? Pür bir psikolojik araştırmanın belli sınırlar içinde gerçekleştirilebilir olduğu, psişik olanla ilgili temel kavramlarımız ve psikofiziksel olana ilişkin kavramlara mecbur olmamız olgusu tarafından ortaya konur.

Sınırlandırılmamış bir psikoloji meselesini bir karara bağlamadan önce, psikolojik deneyimin ve onun sağladığı psişik verinin karakteristiklerinden emin olmamız gerekir. Bu durumda doğal olarak doğrudan deneyimlerimize müracaat ederiz. Fakat bir "refleksiyon" ya da gündelik tutumdan ayrılma durumu istisna, psişik olanı herhangi bir deneyimde keşfedemeyiz. Ânın meseleleri, düşünceleri ve değerleri üzerine yoğunlaşmaya alışmışızdır ama bütün bunların kendisinde kavranır hale geldiği psişik "deneyim edimi" üzerine yoğunlaşmaya alışkın değilizdir. Bu edim bir refleksiyon ile açımlanır ve bir refleksiyon her deneyimde hayata geçirilebilir. Meselelerin kendileri, değerler, amaçlar, faydalar vb. yerine, kendisinde bunların "görünür" hale geldiği öznel deneyimi göz önünde bulundururuz. Bu "görünüşler", doğaları, gerçek ya da her nasılsa gerçek olmayan nesnelerin "bilincinde" olmak olan fenomenlerdir. Gündelik dil, bir şeyi düşünüyordum, bir şeyden korkuyordum vb. derken "göreliliğin" bu anlamını yakalar. Fenomenolojik psikoloji adını psikolojik yönüyle ilgili

olduğu "fenomen"den alır; ve "yönelimsel" sözcüğü Skolastikten, fenomenin özsel referans karakterine işaret etmek amacıyla, ödünç alınmaktadır. Her bilinç "yönelimsel"dir.

Refleksif olmayan bilinçte, biz nesneler üzerine yöneltiliriz, onları "kast ederiz" ve refleksiyon, bunun, form bakımdan sonsuz çeşitlilikteki bütün deneyimlerin karakteristiği olan içkin bir süreç olduğunu açığa çıkarır. Bir şeyin bilincinde olmak o şeye bilinçte boş bir biçimde sahip olmak değildir. Her fenomen, analizin bireysel olarak yönelimsel, yönelimsel olarak da ilişkili öğelerin sürekli genişleyen bir sistemi olduğunu gösterdiği kendi yönelimsel yapısına sahiptir. Örneğin, bir küpün algısı, küpün görünüşündeki, onun görüldüğü bakış açılarındaki farklılıklara, buna tekabül eden perspektif farklılıklarına ve içinde bulunulan anda fiilen görülen "ön taraf" ile görülmeyen ve dolayısıyla göreli olarak "belirsiz" kalan, ancak aynı ölçüde varolan olduğu varsayılan "arka taraf" arasındaki bütün farklılıklara bağlı, sürekli çeşitliliği anlamında, çoklu ve sentezlenmiş bir yönelimi açığa çıkarır. Bu "görünüş-boyutlarının" "akışı"yla onların sentezlenme tarzına ilişkin gözlem, her aşama ve aralığın bizatihi kendi içinde bir şeyin "bilinci" olduğunu, yeni evrelerin sürekli bir biçimde dahil olmasıyla birlikte, bütünsel bilincin sentetik birliğini kaybetmediğini ve gerçekte, bir ve aynı nesnenin bilinci olmaya devam ettiğini gösterir. Bir fiziksel nesne orada olan bir şey olarak algılanmak durumundaysa eğer, bir algı silsilesinin yönelimsel yapısının belirli bir tipe uyması gerekir. Ve aynı nesne başka tarzlar içinde sezilir, yani imgelenir veya anımsanır ya da kopyalanırsa eğer, onun bütün yönelimsel formları, her ne kadar algıda olanlardan karakter bakımından değişmiş olsalar da, yeni tarzlarına uyacak şekilde yinelenir. Aynı şey psişik deneyimin her türü için geçerlidir. Yargı, değerleme ve arayış... bunlar bilinçte yargılara, değerlere, amaç ve araçlara sahip olma boş deneyimleri değildir, fakat benzer bir biçimde, her biri kendi tipine uyan bir yönelimsel akıştan meydana gelen deneyimlerdir.

Fenomenolojik psikolojinin geniş kapsamlı görevi, yönelimsel deneyimin formlarının ve tiplerinin sistematik incelenmesi ve onların yapılarının ilk yönelimlere indirgenmesi, böylece de psişik olanın doğasını öğrenmek ve özün varlığını kavramaktır.

Bu soruşturmaların geçerliliği, açıktır ki psikoloğun kendi ruhunun, tekilliğinin ötesine genişleyecektir. Çünkü psişik yaşam bize yalnızca öz-bilinçte değil, fakat aynı zamanda diğer benliklere ilişkin bilincimizde açımlanır ve deneyimin bu ikinci kaynağı, "kendi"mizle deneyimlediğimiz

"başkası" arasındaki farklılıkları ortaya koyduğu ve bize "sosyal hayat"ın özelliklerini sunduğu için, kendi öz-bilincimizde bulduğumuz şeyin bir tekrarından daha fazlasını verir. Ve yaşamın yönelimlerini açımlayan psikolojiye daha ileri bir görev düşmesinin nedeni budur.

Fenomenolojik-Psikolojik ve Eidetik Redüksiyonlar

Fenomenolojik psikolojinin benliğin kendisine ilişkin deneyimini ve onun diğer benliklerle topluma ilişkin türetimsel deneyimini incelemesi gerekir, fakat onun, bunu yaparken, bütün psikofiziksel karışımlardan bağışık olup olamayacağı hususu henüz açık değildir. Kişi gerçekten saf bir özdeneyime ve katışıksız psişik verilere ulaşabilir mi? Bu güçlük, Brentano'nun psişik olanın temel karakteri olarak yönelimselliği keşfinden beri psikologları fenomenolojik psikolojinin olanaklarına körleştirmiştir. Psikolog kendi öz-bilincini her yerde dış deneyim ve psişik olmayan gerçekliklerle karışmış olarak bulur. Zira, dışsal olarak deneyimlenmiş olan, her ne kadar ona ilişkin deneyimimiz dışsal olanın bir deneyimi olarak, oraya ait olsa da, yönelimsel "içsel" olana ait değildir. Yalnızca fenomenlere dikkat edecek ve katışıksız bir biçimde kendi "yaşamı"nı bilecek fenomenolojistin bir epokhe uygulaması gerekir. O, kendini her tür alışılmış nesnel "pozisyon"dan geri çekmeli ve nesnel dünya ile ilgili hiçbir yargıya iştirak etmemelidir. Deneyimin bizatihi kendisi, kendi tikel tarzında olduğu şey olarak, bu evin, bu bedenin, genelde bu dünyanın deneyimi olarak kalacaktır. Çünkü, deneyimde bilincin nesnesi olan şey betimlenmeksizin, bir yönelimsel deneyim, o "aldatıcı" bir deneyim, kendisiyle çelişik bir yargı dahi olsa, betimlenemez.

Belirttiğimiz üzere, geniş kapsamlı epokhemiz, dünyayı paranteze alır, yalın bir biçimde orada olan! dünyayı öznenin alanının dışında bırakır, onun yerine şu ya da bu şekilde deneyimlenen-algılanan-anımsanan-yargılanan-düşünülen-değerlendirilen vb. dünyayı, bu haliyle "paranteze alınmış" dünyayı koyar. Görünen, dünya ya da onun bir parçası değil, dünyanın "anlamı"dır. Fenomenolojik deneyime sahip olmak için doğal tutumda konumlanmış nesnelerden, onların çok çeşitli "görünüş" tarzlarına, "paranteze alınmış" nesnelere doğru çekilmek zorundayız.

Fenomenlere, katışıksız bir biçimde psişik olana doğru redüksiyon iki adımda ilerler. (1) Bir deneyimde nesneleştirici her konumun, hem tikel nesneler ve hem de zihnin bütün bir tutumu bakımdan uygulanan, sistematik ve radikal bir epokhesi ve (2) bundan böyle "nesneler" değil, anlam "birimleri" olan şeylerin çokyönlü görünüşlerinin uzmanca

tanınması, kavranması ve betimlenmesi. Öyle ki fenomenolojik betimleme iki kısım, yani "noetik" olanın veya deneyimlemenin tasviri ile "noematik" olanın veya "deneyimlenen"in tasvirini ihtiva edecektir. Fenomenolojik deneyim tam ve gereği gibi "içsel" diye nitelenebilecek olan yegâne deneyimdir ve pratikte onun sınırı yoktur. Ve nesnelin benzer bir "paranteze alınması" ve böylelikle "görünenin" ("noesis"teki "noema"nın) betimlenmesi, kendimize sunduğumuz başka bir benliğin hayatıyla ilgili olarak da gerçekleştirilebileceği için, "redüktif" yöntem kendi özdeneyimimizden diğer benliklere ilişkin deneyimlere doğru genişletilebilir. Ve dahası, ortak bilinçte deneyimlediğimiz toplum da sadece bireysel bilincin yönelimsel alanlarına değil, aynı zamanda, inter-sübjektif bir redüksiyon yoluyla, bunları birleştiren şeye yani sosyal yaşamın fenomenolojik birliğine indirgenebilir. Bu şekilde, genişletildiğinde, psikolojik içsel deneyim kavramı tam ve gerçek kapsamına erişir.

Fakat bir "ruh"u oluşturmak için, ayrılmaz tamamlayıcıları olan "anlam-birimleriyle" birlikte, çokyönlü bir "yönelimsel hayatın" birliğinden daha fazlasına, kendisiyle özdeş bir ego ya da "kutup" olarak varlığını sürdüren "ego-öznenin" kendisinden ayrılmaz olduğu bireysel yaşamdan tikel yönelimlere ve bunlardan doğan alışkanlıklara doğru bir geçişe ihtiyaç vardır. Böylelikle fenomenolojik bir biçimde indirgenmiş ve somut bir şekilde kavranmış olan "inter-sübjektif"in, bilinçli bir hayatı paylaşan "kişiler"in bir "toplumu" olduğu görülür.

Fenomenolojik psikoloji bütün emprik ve psikofiziksel öğelerden arındırılabilir, fakat bu şekilde arındırıldığında, o olgu meseleleriyle meşgul olamaz. Kapalı bir alan kendi özü, kendi eidos'u bakımından ele alınabilir ve biz fenomenlerimizin olgusal yanını göz ardı edip, onları yalnızca "örnekler" olarak kullanabiliriz. Onların a priori ve "mümkün" formlarını öğrenmek için, bireysel ruhları ve toplumları hiç dikkate almayacağız. Değişmez olanı değişme dolayımıyla gözlemlerken, a priori'nin kendine özgü tipik alanını açımlarken, tezimiz teorik olacak, "tarzını" bilmeyeceğimiz hiçbir psişik varoluş olmayacaktır. Psikolojik fenomenoloji eidetik fenomenolojiye dayanmak zorundadır.

Örneğin, bedenlerin algısının fenomenolojisi, fiilen zuhur eden ya da zuhur etmesi beklenen algıların bir izahı değil, münferit ya da süregiden bir bedenin algısının kendisinden ayrı olarak kavranamayacağı değişmez "yapı"nın izahı olacaktır. Fenomenolojik redüksiyon fiili içsel deneyimin

fenomenlerini, eidetik redüksiyonu, psişik deneyimi sınırlandıran özsel formları açımlar.

Günümüzde, insanlar, empirik psikolojinin modern doğabiliminin gerektirdiği kesinliğe uymasını talep ederler. Bir zamanlar muğlak, indüktif empirik bir bilim olan doğabilimi modern karakterini formların a priori sistemine, müstakil disiplinlerinin, saf geometrinin, hareket yasalarının, zamanın, vb.'nin katkıda bulunduğu, kavranabilir bir şey olarak doğaya borçludur. Doğabilimi ve psikolojinin yöntemleri oldukça farklıdır; fakat ilki gibi ikincisi de kesinliğe, yalnızca özsel olanın rasyonalizasyonu ile ulaşabilir.

Psikofiziksel olan, tam bir psikoloji tarafından öğrenilmesi gereken bir a priori'ye sahiptir; bu a priori, fiziksel olanın özüne veya özel olarak da organik doğaya daha az bağlı olmadığı için, fenomenolojik değildir.

Transandantal Fenomenoloji

Her ne kadar fenomenolojik psikoloji, öncelikle psikolojiye hizmet etmeye değil, Descartes'ın ortaya koymuş olduğu transandantal problematiğin çözümüne katkıda bulunmaya yönelik bir yöntem ya da disiplin olarak geliştiyse de transandantal felsefenin kaynağının Descartes'ta, fenomenolojik psikolojinin kaynağının ise Locke, Berkeley ve Hume'da olduğu söylenebilir. Meditasyonlar'da ileri sürülen tema, onun başlatmış olduğu bir felsefede hâlâ hâkim durumdadır. Bütün gerçekliğin ve varolan olarak algıladığımız dünyanın bütününün, yalnızca bizim sahip olduğumuz temsillerin içeriği olarak varolduğu, bizim yargılarımızla yargılandığı veya nihayetinde bizim bilgimizce kanıtlandığı söylenebilir. Orada, aşkınlığın, bizim bildiğimiz bütün meşru ve meşru olmayan problemlerini uyandıracak yeterli derecede saik bulunur. Descartes'ın "Şüphe Etmesi" önce "transandantal öznelliği" açımladı ve Kartezyen "Düşünen Benlik" onun ilk kavramsal ele alınışı oldu. Fakat Kartezyen transandantal "insanlar", Locke'un araştırmayı taahhüt ettiği "insan zihni" haline geldi ve Locke'un araştırması içsel deneyimin psikolojisine dönüştü. Ve Locke, psikolojisinin, eserine kendilerine duyduğu ilgiyle başladığı transandantal problemleri kapsayacağını düşündüğü için, insanların "öznel" kavramlarını ikili anlamlarına ayırarak analiz etmemeleri nedeniyle kalıcı hale gelen yanlış bir psikolojist felsefenin kurucusu olup çıktı. Transandantal problem bir kez dürüstçe ortaya konduğu zaman, "öznel"in anlamının muğlaklığı aşikâr hale gelir ve iki anlamından biriyle meşgul

olması için fenomenolojik psikolojiyi, diğeriyle uğraşması için de transandantal fenomenolojiyi tesis eder.

Bu makalede fenomenolojik psikolojiye öncelik verilmiştir. Bunun nedeni kısmen onun felsefe için kullanışlı bir atlama taşı meydana getirmesi, kısmen de ortak tutuma transandantal fenomenolojiden daha yakın olmasıdır. Psikoloji, gerek eidetik gerekse empirik disiplinleriyle, bütün temalarının zemini olarak önündeki dünya ile "doğal tutum" içerisinde ilerleyen "pozitif" bir bilimdir, oysa transandantal deneyimi, o "en yüksek" ve bütünüyle "dünyadışı" bir tecrübe olduğu için, idrak etmek güçtür. Göreli olarak yeni, yönelimsel analizi kullandığı ölçüde tamamen yeni olmasına rağmen, fenomenolojik psikolojiye pozitif bilimlerin herhangi birinin kapısından yaklaşmak mümkündür: ona bir kez ulaşıldığı zaman, transandantal fenomenleri açımlamak için, sadece onun formel indirgeme ve analiz mekanizmasının daha sıkı bir biçimde yeniden kullanılmasına ihtiyaç duyulur.

Fakat transandantal fenomenolojinin psikolojinin tamamından bağımsız bir biçimde geliştirilebileceğinden şüphe edilmemelidir. Bilincin çifte göreliliğinin keşfi, her iki indirgeme pratiğini de önerir. Psikoloji gerçek varoluşa hizmet ettiği ve hatta onun eidetik'i gerçek dünyanın imkânlarıyla sınırlandığı için, psikolojik indirgeme hayvani gerçekliklerde, psişik olanın ötesine gidemez. Fakat transandantal problem, bütünden şüphe etmek için, tüm dünyayı ve ona ait bütün bilimleri içerecektir. Dünya, Descartes'ın insanları görmeye sevkettiği gibi, bizde meydana çıkar ve bildik etkisini bizde kazanır. Dünyanın genel, tikellerinin de belirli anlamı, hayatı algılamamız, temsil etmemiz, düşünmemiz, değerlendirmemiz kapsamı içinde bilincinde olduğumuz ve dolayısıyla, öznel bir oluşum içinde "kurulmuş" olan bir şeydir.

Dünya ve onun "kendisinde ve kendisi için" özelliği, ben veya biz onun bilincinde olalım veya olmayalım, varolduğu şekliyle vardır. Fakat bu genel dünyanın bilinçte dünya olarak "görünüşü"nü bir kez temin edelim, o bundan böyle öznel olanla ve onun bütün varoluşu ve tarzıyla ilişkili olur, "kısmen anlaşılabilir" ve "sorgulanabilir" hale gelerek, yeni bir boyut kazanır. O halde, transandantal problem, dünyanın anlamını sadece "öznel bir biçimde" "bu nedir?" sorusunda kazanması olarak "bizim için olması", "görünür hale gelmesi"dir.

Dünyayı, bilinçle ilişkili olduğu için, "içsel" diye nitelendirebiliriz, fakat "içkin" varlığı, kendisinde "varolduğu" bilinç kadar soluk olan bu

oldukça "genel" dünya nasıl olup da bize, deneyimin bağımsız, kendinden-kaim bir dünyanın görünümleri olduğundan emin olmamızı sağladığı "tikel" görünümler çeşitliliği olarak görünmeye çalışabilir? Problem aynı zamanda tek tek her ideal dünya, örneğin saf sayı dünyasıyla ve "kendilerinde hakikatlerin" dünyasıyla ilgili bir problemdir. Ve hiçbir varoluş veya varoluş tarzı, bizim varoluşumuzdan bütünüyle daha az anlaşılabilir değildir. Dünyanın bilinçlerinde geçerli olduğu bizler, hem kendi başımıza ve hem de toplumda, insanlar olarak, dünyaya aitiz. Bu durumda, dünyevi bir anlam, dünyevi bir varlık kazanmak için, kendimizi kendimize göndermemiz mi gerekir? Bizim, hem psişik bir hayatın özneleri olarak, psikolojik bir biçimde insanlar diye adlandırılıp, hem de transandantal bir dünya kurucu hayatın özneleri olarak, kendimize ve bütün bir dünyaya transandantal mı olmamız gerekir? Gündelik yönelimin "ben"i ve "biz"i olarak psişik öznellik, fenomenolojik-psikolojik indirgeme altında, kendisinde olduğu şekliyle deneyimlenebilir ve eidetik olarak ele alındığında, fenomenolojik bir psikolojiyi tesis edebilir. Dilin bir gereği olarak yine sadece "benim kendim", "bizim kendimiz" diye adlandırabileceğimiz transandantal öznellik, nesnel dünyanın hiçbir şekilde bir parçası olmadığı için, psikoloji ya da doğabiliminin tutumu altında bulunamaz, fakat dünyanın ve onun bütün içeriğinin "bizim" için, "benim" için kılındığı söz konusu öznel hayatın kendisinde bulunur. Gerçekten de insanlar, yani dünyada ruhsal ve bedensel olarak varolan bizler, öyleyse, kendimiz için "görünüşler"iz, kurmuş olduğumuz şeyin bir parçası, yaratmış olduğumuz anlamın cüzleriyiz. Kavramış olduğumuz "ben" ve "biz" onların kendilerinde "mevcut" oldukları gizli bir "ben" ve "biz"i varsayar.

Bu transandantal öznellik için, transandantal deneyim bize doğrudan bir yaklaşım temin eder. Psişik deneyim saflaştırıldıkça, transandantal deneyim de bir indirgeme yoluyla saflaştırılır. Transandantal indirgeme, psikolojik ilginin belirli ölçüde daha ileri bir saflaştırılması olarak görülebilir. Evrensel olan daha ileri bir evreye taşınır.

Bundan böyle, "paranteze alma" yalnızca dünyayı değil, fakat onun "ruhları"nı da içerir. Psikolog bildik geçerli dünyayı, içerisinde ikamet ettikleri dünyanın bir parçası olan "ruhlar"ın bir öznelliğine indirger. Transandantal fenomenolog zaten psikolojik olarak arındırılmış olanı transandantal olana, dünyayı ve onun "ruhları" kuran ve teyit eden en genel öznelliğe indirger.

Ben bundan böyle algılama deneyimlerimi, hayal etme deneyimlerimi, psikolojik deneyimimin açımladığı psikolojik verileri tetkik etmem; transandantal deneyimi tetkik etmeyi öğrenirim. Artık kendi varoluşumla ilgili değilimdir. Benim psişik reel deneyimlerimin ortaya çıkmış olduğu saf yönelimsel yaşamla ilgiliyimdir. Bu adım (transandantalın bilinç olanın niteliği olarak tanımlanması koşuluyla) transandantal problemi gerçek düzeyine yükseltir. Bilince göreliliğin, sadece dünyamızın fiili bir niteliği olmayıp aynı zamanda, eidetik bir zorunluluktan dolayı, kavranabilir her dünyanın bir niteliği olduğunu kabul etmemiz gerekir. Serbest bir hayal içinde, fiili dünyamızı değiştirebiliriz ve onu hayal edebildiğimiz herhangi bir başka dünyaya dönüştürebiliriz fakat dünya ile birlikte kendimizi de değiştirmeye mecbur kalırız ve kendimizi sadece, öznelliğin doğası tarafından bize buyurulan sınırlar içinde değiştirebiliriz. Dünyaları değiştirebildiğimiz kadar değiştirelim, her dünya her zaman deneyimleyebildiğimiz şekliyle bir dünya olmalı ve teorilerimizin delillerini kanıtlayıp, bizim pratiğimizle uyuşmalıdır. Transandantal problem eidetiktir. Benim psikolojik deneyimlerim, algılarım, imajinasyonlarım (görselleştirme) ve benzerleri, form ve içerik bakımından oldukları gibi kalırlar, fakat ben şimdi onları, en sonunda bilincin nihai yapısıyla karşı karşıya geldiğim için, "yapılar" olarak görürüm.

Başka her anlaşılabilir problem gibi, transandantal problemin de çözümünün araçlarını, varsaydığı ve araştırmasının menzili dışına yerleştirdiği bir varlık-tabakasından türettiği aşikârdır. Onun inceleme alanı, "nesnel" diye nitelenebilen, bütünlüğü içinde ve kökeninde düşünüldüğünde, bilinçli yaşama tekabül eden bir alan olmasına rağmen, bu alan genel olarak bilincin çıplak öznelliğinden başka bir alan değildir. Öyleyse, hiç kimse transandantal problemi empirik veya eidetik-fenomenolojik psikoloji yoluyla, petitio principii'ye düşmeden çözmeyi haklı olarak öneremez, çünkü psikolojinin "öznelliği" ve "bilinci" bizim felsefemizin inceleyeceği öznellik ve bilinç değildir. Transandantal indirgeme psikolojik redüksiyonun yerine geçer. Psikolojik "ben" ve "biz"in yerine, transandantal "ben" ve "biz", transandantal bilincin somutluğu içinde kavranır. Fakat her ne kadar transandantal "ben" bana ait psikolojik "ben" olmasa da, o sanki ikinci bir "ben"miş gibi düşünülmemelidir çünkü o, psikolojik "ben"den, ayrılışın uzlaşımsal anlamı içinde, onunla, birleştirilmiş olmanın uzlaşımsal anlamı içinde birleştirilmiş olmaktan daha fazla ayrılmış değildir.

Transandantal özdeneyim herhangi bir anda, sadece bir tutum değişikliğiyle, psikolojik özdeneyime geri götürülebilir. Bir tutumdan bir başkasına bu şekilde geçerken, egoyla ilgili belirli bir "özdeşliğe" dikkat ederiz. Psikolojik refleksiyon altında "benim" nesnelleştirmem olarak gördüğüm şeyi, transandantal refleksiyon altında öznesnelleştirme olarak ya da diğer bir ifadeyle, transandantal "ben" tarafından nesnelleştirilen olarak görürüm. Bizim yalnızca, psikolojik ve transandantal deneyim alanlarını paralel kılan şeyin, onların anlamlarındaki bir "özdeşlik" olduğunu ve onları farklılaştıran şeyin sadece bir tutum değişikliği olduğunu fark etmemiz, psikolojik ve trandansantal fenomenolojilerin de ayrıca paralel olacağını görmemiz gerekir. Daha sıkı bir epokhe altında, psikolojik öznellik transandantal öznelliğe ve psikolojik intersübjektivite de transandantal intersübjektiviteye dönüştürülür. Dünyadaki gerçek olan her şey dahil olmak üzere, bilinci aşan her şey, varoluşunun anlamını, somut, nihai temel olan bu sonuncusundan alır. Çünkü her tür nesnel varoluş özü itibariyle, transandantal yasalara göre tesis edilen bilinci, inanç alışkanlığı ve kanaatiyle meydana getiren bir yönelim birliğine "göreli" olup, doğasını bu birliğe borçludur.

Fenomenoloji, Evrensel Bilim

Şu halde, fenomenoloji geliştikçe, Leibniz'in öncelediği evrensel bir ontoloji, düşünülebilir bütün a priori bilimlerin birliği de yeni ve dogmatik olmayan bir fenomenolojik yöntem temeli üzerinde gelişir ve gerçekleşir. Zira, öznelliğe ve intersübjektiviteye özgü bütün somut fenomenlerin bilimi olarak fenomenoloji, eo ipso mümkün bütün varoluş ve varlıkların a priori bir bilimidir. Fenomenoloji kapsamı bakımından evrenseldir, çünkü onun yönelimsel kuruluşuna bağlı olmayan ve onu bilen bilinçteki alışkanlıkları vücuda getirme gücünü bundan almayan hiçbir a priori yoktur, öyle ki herhangi bir a priorinin tesisinin onun kendisiyle tesis edildiği öznel süreci açığa vurması gerekir.

Matematiksel bilimler gibi a priori disiplinler, fenomenoloji içinde bir kez birleştirildikleri zaman, onlar bundan böyle "paradokslar" veya ilkelerle ilgili ihtilaflar tarafından tedirgin edilemezler; fenomenolojiden bağımsız olarak a priori hale gelen bilimler ise, yöntemleriyle öncüllerini, kendilerini fenomenoloji üzerine inşa etmek suretiyle ancak, eleştiriden bağışık kılmayı ümit edebilirler. Çünkü onların pozitif, dogmatik bilimler olma iddiaları, onların sadece branşlar olarak, fenomenolojiye karşılık gelen, söz konusu evrensel, eidetik ontolojiye bağımlılıklarına tanıklık eder.

A priori evrenini, bütün amaçları trandansantal "kökenlerine" götürmek suretiyle bu şekilde serimleme sonsuz görevi, pozitif olan da dahil olmak üzere, her departmanın kendi a priorisi üzerine yerleştirileceği, evrensel bir olgu biliminin inşasındaki bir fonksiyon olarak görülebilir. Öyle ki tam fenomenolojiyle ilgili son bölümlememiz şu şekilde olur: Bir ilk felsefe için eidetik fenomenoloji ya da evrensel ontoloji; ve transandantal intersübjektivitenin veya olgu evreninin bilimi olarak ikinci felsefe.

Platonik anlamda, Kartezyen anlamda, bütün bilgileri kucaklayacak evrensel bilim olarak antik felsefe kavramlaştırması, bir kez daha haklı olarak eski yerine iade edilir. Bütün rasyonel problemler, şu ya da bu nedenle "felsefi" diye bilinme durumuna gelen bütün problemler, uygun formlarını ve çözüm yollarını transandantal deneyimin nihai kaynağında veya eidetik sezgide bularak, fenomenoloji içindeki yerlerini alırlar. Fenomenolojinin kendisi, transandantal insani "yaşama" dönük uygun fonksiyonunu "benlik"le olan bütünsel bir ilişkiden öğrenir. O, hayatın mutlak normları sezebilir ve yaşamın orijinal teleolojik yapısını öğrenebilir. Fenomenoloji, evrensel aklın hizmetindeki insanın kendisi ile tam meşguliyetinden daha az bir şey değildir. Yaşamın normlarını açığa çıkarırken, o, sonsuz bütünsel insanlık idesine, olgu ve hakikatteki insanlığa yönelmiş yeni bir bilincin akışını serbest bırakır.

Metafizik, teleolojik, etik problemler ve felsefe tarihinin problemleri, yargı problemi, genel olarak bütün anlamlı problemler ve onları birleştiren transandantal bağlar, fenomenolojinin yetki alanı içinde kalır.

Fenomenolojik felsefe, eski Yunan felsefesinin anadamarlarının ve Descartes'ın en yüksek motifinin gelişiminden başka bir şey değildir. Bunlar ölmediler. Rasyonalizm ve empirizme ayrıldılar. Kant ve Alman idealizmi boyunca yayılıp, karmaşa içerisindeki günümüze ulaşırlar. Onların yeniden kabul edilmeleri ve yöntemli, somut bir incelemeye tâbi tutulmaları gerekir. Onlar sınırları olmayan bir bilime ilham verebilirler.

Fenomenoloji, fenomenologlardan felsefenin dar sistemlerinden sarfınazar etmelerini ve diğerleri ile birlikte, kalıcı bir felsefe doğrultusunda, kararlı bir çalışmayı paylaşmalarını talep eder.

AVRUPA İNSANLIĞININ KRİZİ ve FELSEFE[*5]

Ama şimdi kuşkusuz bıktıracak dereceye varan yanlış anlamalara ve kaygılara yer verilmeli; bana öyle geliyor ki, bunlara kandırıcı güçlerini moda olan önyargılardan ve orada kullanılan klişelerden alıyorlar.

Burada sunulan şey akılcılığın, aydınlanma çokbilmişliğinin, kaçınılmaz kötü sonuçlarıyla dünyaya sırtını çevirmiş kuram içinde kendini kaybeden entelektüelliğin, kof kültür arayışının, entelektüel züppeliğin zamanımıza pek uyan bir temize çıkarılması değil mi? Bu, bilimin insanı bilge haline getirdiğine, sahici rastlantıları yenmiş ve kendisiyle barışık bir insanlık yaratmakla yükümlü olduğuna yönelik yanılgıya bir alınyazısıymış gibi yeniden geri dönmeyi istemek demek değil midir? Böyle düşünceleri bugün ciddiye alacak kimse var mı?

Bu itirazın kuşkusuz Avrupa'nın 17. yüzyıldan 19. yüzyılın sonuna kadarki gelişimi için haklı bir yanı vardır. Ama çizdiğim portrenin asıl anlamına karşılık olmaz. Bana öyle geliyor ki ben ne kadar gerici gözüksem de günümüzde sözleriyle köktenci geçinenlerden daha köktenci ve çok daha devrimciyim.

Avrupa krizinin yanlış yoldaki bir akılcılığın içinde kök saldığının da farkındayım. Ama akılcılık bu şekliyle kötüymüş ya da insan varlığının bütün içinde yalnızca düşük düzeyde anlam taşıyormuş gibi bir fikir edinilmemelidir. Göz önünde bulundurduğumuz yüksek ve asıl anlamıyla, Yunan felsefesinin klasik döneminde ideal haline gelmiş özgün Yunan anlamıyla akılcılık, besbelli ki daha birçok açıklanması gereken nokta taşımaktadır ama gelişimin ilerleyişi onun olgunluğuna bağlıdır. Beri yandan aklın, aydınlanma döneminin akılcılığı biçiminde gelişmesinin bir yanılgı, her ne kadar anlaşılabilir olsa da bir yanılgı olduğunu memnuniyetle kabul ediyoruz (Alman idealizmi bu kabulde bize göre çok önce davranmıştır).

Akıl, geniş bir başlık. Bilinen eski tanımına göre insan akıllı canlıdır ve bu geniş anlamda Papua da hayvan değil, insandır. Amaçları vardır ve pratik olasılıkları düşünerek, ölçüp tartarak hareket eder. Gelişen yapıtlar ve yöntemler geleneğe katılırlar, hep onun akılcılığı içinde anlaşılır hale gelirler. Ama insan ve Papua'nın kendisi nasıl hayvana karşı yeni bir hayvansallık basamağı oluşturuyorsa, felsefi akıl da insanlık ve onun aklı içinde yeni bir basamak oluşturuyor. Ama insan varoluşunun ve sonsuz

görevlere yön verecek ideal normların basamağı, sub specie aeterni varoluşunun basamağı yalnızca mutlak evrensellik içinde olasıdır, bu evrensellikte önceden felsefe idesinde içerilmiştir. Gerçi tüm tek bilimlerle evrensel felsefe Avrupa kültürünün bir parçasını meydana getirir. Ama benim açıklamalarımın temelinde şu yatıyor: bu parça işleyen beyin gibi bir şeydir; asıl, sağlıklı Avrupa tinselliği bu beynin normal işleyişine bağlıdır. Yani yüksek insancıllığın ya da aklın insanlığı gerçek anlamda bir felsefeyi gerektirir.

Ama tehlike de işte burada! "Felsefe" –şimdi belli bir zamanın tarihsel olgusu olarak felsefeyi ve ide, sonsuz bir görevin idesi olarak felsefeyi birbirinden ayırmamız gerekir. Belli bir zamanın tarihsel eylemi olan felsefe, sonsuzluğun öncü idesini ve hatta bu arada doğrulukların tümlüğünü eylemleştirme yolunda az çok başarıya ulaşmış denemedir. Pratik idealler insanın tüm yaşamı boyunca pişmanlık duymaksızın, kendi kendine ihanet etmeksizin yollarından sapamayacağı sonsuz kutuplar olarak görünen bu idealler, bu açıdan bakıldığında hiç de açık ve belirli değildirler, önceden çokanlamlı bir genellik içindedirler. Belirlenme ancak somut el uzatma ve en azından göreceli bir başarıyla olur. Burada tek yanlılıkların ve sonradan gelen çelişkilerle acısı çıkan acele tatminlerin sürekli tehtidi vardır. Felsefi dizgelerin birbirleriyle uyuşmamakla birlikte ortaya attıkları büyük iddiaların karşıtlığı da bundan ileri gelir. Buna uzmanlaşmanın zorunluluğu ve yine de tehlikeli olması eklenir.

Böylece tek yanlı akılcılık hiç kuşkusuz kötülük haline gelebilir. Şöyle de denebilir: Filozofların sonsuz görevlerini öncelikle yalnızca mutlak, zorunlu bir tek yanlılık içinde anlayabilmeleri ve üzerinde çalışabilmeleri aklın özü gereğidir. Bu tek yanlılığın içinde aslında hiçbir çarpıklık, hiçbir yanılgı yoktur, tersine dediğimiz gibi, aklın dosdoğru ve zorunlu yolu filozoflara ilkin görevin bir yanını kavratır, varolanın tümlüğünü kuramsal olarak bilmeyi gerektiren toplam sonsuz görevin başka yanları da olduğunu baştan fark ettirmez. Yetersizlik, belirsizlik ve karşıtlıklar içinde ortaya çıkarsa, bu, evrensel düşünceyi bir atılım yapmaya yöneltir. Yani filozof hep doğru ve tam anlamında felsefeyle, onun sonsuz çevrenlerinin hepsiyle başa çıkmaya hazır olmak zorundadır. Hiçbir bilgi çizgisi, hiçbir doğruluk tek başına mutlaklaştırılamaz ve ayrıklaştırılamaz. Kendisi de sonsuz görevin bir parçası haline gelen bu en yüksek kendinin-bilinci içinde felsefe kendini ve böylece sahici insanlığı yola getirme işlevini gerçekleştirir. Ama bunun böyle olması da yine en yüksek düşünme basamağındaki felsefenin bilgi

alanına girer. Yalnızca bu devamlı düşünmeklik (Reflexivitaet) sayesinde felsefe evrensel bilgidir.

Felsefenin yolunun safdilliği aştığını söylemiştim. İşte öylesine yüksek üne ulaşmış akıldışıcılığın eleştirilmesi dolayısıyla akılcılığın safdilliğini açığa çıkarma yeri burasıdır; bu akılcılık iyi kötü felsefi akılcılık olarak kabul edilir ama tabii ki Rönesans'tan bu yana bütün Yeniçağ'ın felsefesini belirler ve asıl, yani evrensel akılcılık olarak geçinir. Bu başlangıçta kaçınılmaz olan safdillik içinde, ilk başlarda daha Eskiçağ'da gelişen bilimlerin hepsi yer alır. Daha kesin konuşursak: bu safdilliğin en genel başlığı nesnelciliktir, doğalcılığın, tipin doğallaştırılmasının değişik tipleri içinde biçimlenmiştir. Eski ve yeni felsefeler safdil nesnelciydiler ve öyle kalacaklar. Hak yerini bulsun diye şunu da eklemek gerek: Kant'tan yola çıkan Alman idealizmi, felsefenin ve Avrupa insanlığının yeni Gestalt'ı için belirleyici olan yüksek düşünmeklik basamağına gerçekten ulaşmayı beceremeden, zaten çok kırılır dökülür hale gelmiş safdilliği aşmaya uğraşmıştır.

Burada söyleneni yalnız kabaca anlaşılır hale getirebilirim. Doğal insan (diyelim ki felsefe öncesi dönemin insanı) tüm kaygıları ve yaptıklarıyla dünyadaki şeylere yönelmiştir. Yaşam ve etkinlik alanı uzam ve zaman olarak onun çevresinde yayılan, kendisini sorumlu tuttuğu yaşam-dünyasıdır (Lebenswelt). Bu, kuramsal tavır-alma içinde böyle kalır; bu tavır-alma ilk bakışta mitlerinden kurtulan dünyanın karşısında katılımsız seyircinin aldığı tavırdan başka bir şey olamaz. Felsefe dünyada, varolanın evrenini görür ve dünya ulusal öznel ve kişisel öznel olarak değişen dünya tasarımlarına karşı nesnel dünya haline gelir, yani doğruluk nesnel doğruluk olur. Böylece felsefe kozmoloji olarak işe koyulur, öncelikle besbelli ki kuramsal ilgisi içinde cisimsel doğaya yönelmiştir, çünkü uzam ve zamanda verilmiş her şey her durumda, en azından taban olarak, cisimselliğe gereksinim duyar. İnsanlar, hayvanlar düpedüz cisim değildir, ama yaşam-dünyasının bakış açısından az çok cisimsel varlıklar, yani evrensel uzam ve zamansallık içine yerleştirilmiş gerçeklikler olarak görünürler. Böylelikle tüm ruhsal olayların, yaşama, düşünme, isteme gibi hangi Ben'de olursa olsun gerçekleşen ruhsal olayların belli bir nesnelliği vardır. Ailelerin, halkların vb. topluluk yaşamı psikofiziksel nesneler olarak tek tek bireylerin yaşamına bölünüyor; tinin psikofiziksel nedenliliğe bağlılığı onu salt tinsel bir süreklilikten yoksun kılıyor, her yerde fiziksel doğa devreye giriyor.

Gelişimin tarihsel gidişi dünya karşısındaki bu tavır-almayla belirli bir şekilde çizilmiştir. Yaşam-dünyasında karşılaşılan cisimselliğe fırlatılan en kaçamak bakış bile gösteriyor ki doğa her şeyi bağlayan homojen bir bütündür, yani kendi başına bir dünyadır, homojen yer ve zamansallık tarafından çevrelenmiştir, tümü res extensae olarak birbirinin aynı ve birbirinin nedeni olan tek tek şeylere ayrılmıştır. Çok hızlı bir şekilde ilk ve en büyük bir bulgu yolunda ilk adım atılır: zaten nesnel olarak kendinde düşünülen doğanın sınırlılığının aşılması, açık sonsuzluğa karşın bir sınırlılık. Sonsuzluk bulgulanıyor, öncelikle büyüklüklerin, ölçülerin, sayıların, figürlerin, doğruların, kutupların, alanların vb. idealleştirilmesi biçiminde. Doğa, uzam, zaman sonsuza doğru ideal bir şekilde uzatılabilir ve bölünebilir. Alan ölçme sanatından geometri, sayı sanatından aritmetik, gündelik mekanikten matematiksel mekanik vb. çıkar. Şimdi bundan açıkça bir hipotez çıkarılmadan görüsel doğa ve dünya matematiksel bir dünyaya, matematiksel doğabilimlerinin dünyasına dönüşüyor. Eskiçağ önden gitti ve onun matematiğiyle aynı zamanda sonsuz ideallerin ve sonsuz görevlerin ilk bulgusu gerçekleşti. Bu bulgu tüm sonraki zamanlar için bilimlerin öncü yıldızı haline geliyor.

Peki, bu fiziksel sonsuzluk bulgusunun soluk kesen başarısı tinsel alanın bilimsel güçlenmesini nasıl etkiledi? Yaşam-dünyasında karşısında devamlı nesnelci tavır-almada tüm tinsel olan şeyler fiziksel cisimselliğe yüklenmiş gibi görünüyordu. Böylece doğal bilimsel düşünce şekli neredeyse buraya aktarıldı. Bunun izlerini daha Demokritçi maddeciliğin ve determinizmin başlangıçlarında buluyoruz. Ama en büyük tinler bundan ve yeni stildeki her psikofizikten ürkerler. Sokrates'ten beri insanlık özel yanıyla, kişi olarak tinsel topluluk yaşamı içindeki insan olarak konu ediliyor. İnsan nesnel dünyanın içine yerleştirilmiş olarak kalıyor ama onun insanlığı Platon ve Aristoteles için büyük konu haline geliyor. Burada dikkate değer bir bölünme duyuluyor; insansal olan, nesnel olguların evrenine aittir ama insanların kişiler olarak, Ben olarak hedefleri, amaçları vardır, gelenek normları, doğruluk normları –öncesiz– sonrasız normları varıdır. Eskiçağ'da gelişme felce uğramış da olsa yine de kaybolmamıştı. Yeniçağ denilen zamana atlayalım. Pırıl pırıl bir heyecanla matematiksel bir doğa bilgisinin ve genel anlamda bir dünya bilgisinin sonsuz görevi yerine getiriliyor. Doğa bilgisinin korkunç başarılarına şimdi tin bilgisi de ortak olmalıdır. Akıl, gücünü doğaya borçludur. "Güneş nasıl her şeyi aydınlatan ve ısıtan tek bir güneşse, akıl da öyledir" (Descartes). Doğabilimsel yöntem tinsel sırları da

açığa çıkarmalıdır. Tin gerçektir, dünyada nesnellik kazanır, bu haliyle kuruluşunda vücutluluk vardır. Böylece dünya kavrayışı egemen ve tek başına egemen olarak ikilikçi, hem de psikofiziksel bir dünyanın Gestalt'ını alır. Aynı nedenlilik yalnızca iki kez bölünmüş olarak tek bir dünyayı kucaklar; akılcı açıklamanın anlamı her yerde aynıdır ama yine de tüm tinsel açıklama, eğer tek bir tane ve böylece evrensel felsefi olması gerekiyorsa, fiziksel olan yönelmelidir. Salt ve kendi içine kapalı, açıklayıcı bir tin araştırması salt içine dönük, Ben'den, özyaşamsal psişikten yabancı psişiğe varan fizyoloji ya da tinbilimi olamaz, dışarıdan, fiziğin ve kimyanın yolundan gidilmelidir. Ortak tin, halk istenci, ulusların ideal, politik hedefleri vb. üzerine tüm sevilen konuşmalar romantizm ve mitolojidir, yalnızca asıl anlamı bireyin kişisel alanında olan kavramların analog aktarımından kaynaklanmıştır. Tinin varlığı parça parça bir varlıktır. Tüm çekilenlerin kaynağının ne olduğu sorusuna verilecek yanıt şudur: bu nesnelcilik ya da bu psikofiziksel dünya kavrayışı görünüşteki doğallığına karşın anlaşılmaz olarak kalmış safdil bir tek-yanlılıktır. Cisimlere sözüm ona gerçekten eklenmiş bir şey olarak tin gerçekliği, tinin doğa içinde sözüm ona uzamlı ve zamanlı varoluşu bir saçmalıktır.

Ama buradaki kriz sorunumuz için şu noktayı göstermemiz gerek: nasıl oluyor da yüzyıllardır kurumsal ve pratik başarılarıyla bu kadar gurur duyan "Yeniçağ"ın kendisi sonuçta büyüyen bir hoşnutsuzluğu içine sürükleniyor, hatta durumunu acil durum olarak algılaması gerekiyor? Tüm bilimlerde zorluk, en azından yöntemin zorluğu söz konusudur. Ama bizim Avrupa'nın zoru, anlaşılmaz da olsa, çok kişiyi ilgilendiriyor.

Bunlar doğrudan doğruya safdillikten kaynaklanan sorunlar; bu safdillik içinde nesnelci bilim nesnel dünya diye adlandırdığı şeyi tüm varolanların evreni olarak kabul ediyor, bunu yaparken bilim üreten öznelliğin hiçbir nesnel bilimde hakkı olan yere gelemeyeceğine dikkat etmiyor. Doğabilimi okuyana göre salt öznel olan her şeyin devre dışı bırakılması gerekir ve doğabilimsel yöntem öznel tasarım çeşitleri içinde biçimlenerek nesnel olarak belirlenir. Böylece psişik olan için de nesnel doğruyu arar. Bu arada aynı zamanda kabul edilen bir şey var: fizikçi tarafından devreden çıkarılan öznel, aslında psişik olarak psikoloji içinde ve tabii ki psikofiziksel psikoloji içinde bulgulanmalıdır. Ama doğa araştırmacısı yine de öznel olan düşünce işinin değişmez temelinin yaşamsal çevre-dünyası olduğunu açıklığa kavuşturmuyor; bu dünya-çevresi araştırmacının sorularının, düşünce yöntemlerinin anlamını yanlıca kendisinden aldığı taban, çalışma

alanı olarak devamlı şart koşulmuştur. Eki görülür çevre-dünyasından matematiğin idealleştirilmelerine ve bunların nesnel varlık olarak yorumuna yönelen şu güçlü yöntem, eleştiriye ve açıklamaya nerede yenik düşüyor? Einstein'ın devrimleri, içlerinde idealize edilmiş ve safdilce nesnelleştirilmiş fizikselliğin ele alındığı formüllerdir. Ama genelde formüllerin, genelde matematiksel nesnelleştirmenin yaşamın ve görünür – çevre dünyasının-temelinde nasıl anlam kazandığı konusunda hiçbir fikrimiz yok, yani Einstein, içinde canlı yaşamımızın geçtiği uzam ve zamanda hiçbir düzenleme yapmamıştır.

Matematiksel doğabilim başarıya, olasılığa, kesinliğe, hesaplanabilirliğe dayalı daha önce akla bile gelmeyen tümevarımları yapmak için mükemmel bir tekniktir. Başarı ölçüt alındığında insan tininin bir zaferidir. Ama yöntemlerinin ve kuramlarının akılcılığı tamamen görecelidir. Kendisi gerçek bir akılcılıktan tümüyle yoksun olan bir başlangıcı varsayar. Görünür dünya-çevresi bu salt öznel olan bilimsel tematik içinde unutulunca, çalışan öznenin kendisi de unutulur ve bilim adamı tema halinde gelmez (böylece bu bakış açısından kesin bilimlerin akılcılığı, Mısır piramitlerinin akılcılığıyla aynı düzeydedir).

Tabii ki Kant'tan beri özgün bir bilgi kuramımız var, ama öte yandan da doğabilimsel kesinlik iddialarıyla tinin genel temel bilimi olmak isteyen psikoloji var. Ama gerçek akılcılığı, yani gerçek kavrayışa yönelik umudumuz her yerde olduğu gibi burada da hayal kırıklığına uğruyor. Psikologlar başarılı bilginler olarak kendilerinin ve kendi yaşamsal dünya-çevrelerinin araştırma konusu içinde yer almadıklarını hiç fark etmiyorlar. Önceden kendilerini çevre-dünyalarının ve tarihsel zamanın topluluklaşmış insanları olarak zorunlulukta varsaydıklarını fark etmiyorlar; hatta genelde herkes için geçerli olan doğruluğun kendisini amaçlamak istediklerinin de farkında değiller. Nesnelci tutumuyla psikoloji, ruhu yani yapan ve acı çeken Ben'i, kendine özgü öz anlamıyla asla temalaştıramaz. Değerlendirme yaşantısını, istenç yaşantısını cisimsel yaşama dağıtılmış olarak nesnelleştirir ve tümevarımsal olarak ele alır ama bunu amaçlar, değerler, normlar için de yapabilir mi, aklı temalaştırabilir mi, belki "eğilim" olarak? Tamamen gözden kaçan bir şey var: doğrunun doğrusu normlara yönelen araştırmacının asıl başarısı olarak nesnelcilik, aslında bu normları varsayar, yani olanlardan türetilmeyi istemez, çünkü olanlar bu bağlamda doğruluklar anlamında söylenmiştir, imgelemler anlamında değil. Hiç kuşkusuz burada güçlükler kendini duyuruyor; böylece psikolojizm üzerine olan kavga

alevleniyor. Ama normların, öncelikle kendinde doğruluk normlarının psikolojik bir temellendirmesinin reddedilmesiyle bir şey yapılmış olmaz. Bütün Yeniçağ psikolojisinin reform gereksinimi genel olarak daha da duyulur hale gelir, ama bu psikolojinin nesnelciliği yüzünden iflas ettiği, genel olarak tinin kendi özüne yaklaşamadığı, nesnel olarak el aldığı ruhu ayrıklaştırmasının ve topluluk-içinde-olmayı psikofiziksel olarak yorumlanmasının bir çarpıklık olduğu hâlâ anlaşılmıyor. Kuşkusuz ki bu psikolojinin çabaları boşuna değildir ve birçok, pratik olarak da değerli, deneysel kural konuldu. Ama değersiz olmayan bilgileriyle ahlak istatistiği ne kadar bir ahlak bilimiyse, bu psikoloji de o kadar gerçek bir psikolojidir.

Ancak zamanımızda her yerde bir tini anlama gereksinimi kıvılcımlanıyor, doğabilimleri ve tinbilimlerinin arasındaki yöntemsel ve olgusal bağlantının belirsizliği ise neredeyse dayanılmaz hale geldi. En büyük tinbilimcilerinden biri olan Dilthey bütün yaşam enerjisini doğa ve tinin bağlantısının bir açıklamasına, psikofiziksel psikolojinin başarısının bir açıklamasına adamıştır; dediğine göre bu açıklama yeni, betimleyen, çözümleyici bir psikolojiyle tamamlanmalıdır. Windelband ve Rickert'in çabaları ne yazık ki aranan kavrayışı getirmemiştir. Herkes gibi onlar da nesnelciliğe takılıp kalıyorlar; ve ancak yeni reformcu psikologlar tüm suçun atomizmin uzun süre egemen olan önyargısında olduğuna ve bütünlük psikolojisiyle yeni bir zamanın geleceğine inanıyorlar. Ancak çevre-dünyasında karşısında doğal bir tavır-almadan doğan nesneciliğin safdilliği gösterilmedikçe, doğayı ve tini –her ne kadar biri ötekinin nedeni de olsa– aynı türden anlamlara sahip gerçekler olarak değerlendiren ikilikçi dünya anlayışının çarpıklığı ortaya konmadıkça, işler asla daha iyi olmaz. Çok ciddi olarak şunu söylüyorum: Nesnel bir tinbilimi, nesnel bir ruh öğretisi, ruhlara, kişisel topluluklara uzam ve zamansallığın biçimleri içinde varolma izni veren anlamında nesnel bir ruh öğretisi hiç olmadı ve asla da olmayacak.

Tin ve hatta yalnızca tin kendi içinde ve kendisi için olarak vardır, bağımsızdır ve bu bağımsızlık içinde, yalnızca bunun içinde, tastamam akılcı, tastamam ve tepeden tırnağa bilimsel olarak ele alınabilir. Ama doğabilimsel doğruluğu içindeki doğaya gelince, o yalnızca görünüşte bağımsızdır ve yalnızca görünüşte kendi başına doğabilimlerinde akılcı bilginin konusu olmuştur. Çünkü kendi anlamında, doğabilimsel anlamında doğru doğa, doğayı araştıran tinin ürünüdür, yani tinbilimini varsayar. Tin, özü gereği kendinin bilgisini, bilimsel tin olarak kendinin bilimsel bilgisini

edinmeye yetkilidir, denkleşene kadar. Yalnızca salt tinbilimsel bilgide bilim adamı, kendi başarı ve sonuçlarının arkasında saklı kaldığı itirazına hedef olmaz. Bu açıdan doğabilimleriyle eşit hak kavgasına girmek tinbilimleri için yanlış bir tutumdur. Doğabilimlerinin nesnelliğini onların bağımsızlığı sayarlarsa, kendileri nesneliliğin tuzağına düşerler. Ama şimdi çok çeşitli disiplinleriyle donatılmış oldukları halde tinsel dünya-görüşünün sağlayabileceği son, gerçek akılcılıktan yoksunlar. İşte gerçek bir akılcılığın bu her yönden eksikliği, insanın kendi öz varlığı ve sonsuz görevleri ile ilgili dayanılmaz hale gelmiş belirsizliğin kaynağıdır. Bu görevler ayrılmaz bir biçimde tek bir görevde birleşmiştir: Tin ancak safdillikle dışa bakınmasından kendine geri dönerse ve kendinde, yalnızca kendinde kalırsa, kendi kendisiyle yetinebilir.

Ama böyle bir düşünce nasıl başladı? Duyusalcılık ya da iyi bir deyişle, veri psikolojizmi, tabula rasa psikolojisi ortalığa egemen olduğu sürece bir başlangıç olası değildi. Ancak Brentano psikolojiyi yönelimsel yaşantılar bilimi olarak öne sürdüğü zaman bir adım atıldı ve Brentano'nun kendisi henüz nesnelciliği ve psikolojik doğalcılığı aşamadığı halde, bu adımı başka adımlar izleyebildi. Tinin temel özünü yönelimsellikleri içinde kavrayacak ve ondan yola çıkarak sonsuza uzanan tutarlı bir tin çözümlemesi yapacak gerçek bir yöntemin oluşması, transandantal fenomenolojiye yol açtı. Bu fenomenoloji doğalcı nesnelciliği ve genelde her nesnelciliği olanaklı tek bir yoldan aşar, yani felsefe yapan kendi ‘Ben'inden yola çıkar, öyle ki bu Ben felsefecinin salt kuramsal seyircisi haline geldiği kendisine ait tüm değerlerin gerçekleştiricisidir. Bu tavır-alma içinde mutlak bağımsız bir tinbiliminin kurulması işi başarılır, tinsel bir başarıyla tutarlı olarak kendini ve dünyanın anlaşılması biçiminde olur bu. Tin bu dünyanın içinde doğanın içindeki ya da yanındaki tin değildir, tersine doğanın kendisi tin alanına girer. O zaman Ben de artık önceden verilmiş bir dünyada başka şeylerin yanındaki ayrıklaştırılmış bir şey değildir; ben-kişilerinin dışdışalığı ve yanyanalığı içeriden bir kenetlenme ve birbiri için olma ile ciddiliğini yitirip genelde sona erer.

Ama burada bu konu işlenemez, hiçbir konferans buna hakkını veremez. Ancak anlamsız bir doğalcılık olan ve genel olarak en yakınımızdaki tinsel sorunları bile ele almaktan âciz kalan eski akılcılığı burada tazelemediğimi –umarım ki– göstermiş bulunuyorum. Şimdi söz konusu olan akıl, tinin evrensel sorumlu bir bilim biçiminde kendini gerçekten evrensel ve gerçekten kökten olarak açıklamasından başka bir şey değil; bu bilimle

birlikte tüm akla gelebilecek soruların, varoluş sorularının ve norm sorularının, varlık denilen şeyle ilgili soruların kendisinde yerini bulduğu tamamen yeni bir bilimsel düşünce tarzı devreye sokuluyor. Eminim ki, yönelimsel fenomenoloji ilk kez tini tin olarak sistematik deneyin ve bilimin alanı haline getirdi ve bu yolla bilgi görevinde toptan dönüşüm sağladı. Mutlak tinin evrenselliği tüm varolanları mutlak bir tarihsellik içine alıyor; tin yapısı olarak doğa bu tarihselliğin içinde yerini alıyor. İlkin intentional ve giderek transandantal fenomenoloji, çıkış noktası ve yöntemleriyle bir ışık yarattı. Nedenleri en derinde olmak üzere ancak ondan yola çıkarak doğalcı nesnelciliğin ne olduğu anlaşılıyor ve özellikle psikolojinin kendi doğalcılığı yüzünden genel olarak üretmeyi, tinsel yaşamın bu kökten ve asıl sorununu gözden kaçırdığı açığa çıkıyor.

III

Açıklamalarımızdaki temel düşünceleri bir araya getirelim: bugün o kadar çok sözü edilen, kendini sayısız çöküntü belirtileriyle gösteren "Avrupa varoluşunun içinde bulunduğu kriz" karanlık bir kader, önüne geçilmez bir uğursuzluk değildir, tersine felsefi olarak meydana çıkarılabilen Avrupa tarihi teleolojisinin onun arka-planında yer almasıyla anlaşılır ve çözülür hale gelmektedir. Ama bu anlayışın öndayanağı öncelikle "Avrupa" fenomeninin merkezi özünde ve çekirdeğinde (Wesenskern) ele alınmasıdır. Günümüzdeki "kriz"in yaptığı kötülüğü (Unwesen)[232] kavrayabilmek için, Avrupa kavramı sonsuz akıl hedeflerinin tarihsel teleolojisi olarak ortaya konulmalıdır; Avrupa "dünyası"nın akıl idelerinden, yani felsefenin tininden nasıl doğduğu gösterilmelidir. "Kriz" o zaman akılcılığın görünüşteki başarısızlığı olarak anlam kazanabilir. Ama akılcı bir kültürün kendisinden bekleneni yapmamasının nedeni –dediğim gibi– akılcılığın kendisinin yapısında değil, yalnızca onun yüzeyselleşmesinde, "doğalcılık"a ve "nesnelcilik"e dolanmasında yatıyor.

Avrupa varoluşunun içinde bulunduğu krizin yalnızca iki çıkış yolu vardır: Avrupa'nın yaşamının akılcı anlamına yabancılaşarak batışı, tin düşmanlığı ve barbarlıkla son buluşu ya da aklın doğalcılığı kesin bir şekilde kahramanca yenmesi yoluyla felsefenin tininden Avrupa'nın yeniden doğuşu. Avrupa'yı tehdit eden en büyük tehlike yorgunluktur. Bu tehlikeler tehlikesine karşı "iyi Avrupalılar" olarak sonsuz bir savaştan da çekinmeyen bir yüreklilikle savaşırsak, o zaman inançsızlığın yok edici yangınından, Batı'nın insanlık görevi karşısında duyulan duraksama ve kuşkunun için için

yanan ateşinden, büyük yorgunluğun küllerinden yeni bir yaşam içselliğinin ve tinselleşmenin Phoenix'i yükselecek ve büyük, uzak bir insan geleceğinin yapıtaşı olacak: çünkü yalnızca tin ölümsüzdür.

KARTEZYEN MEDİTASYONLAR:

FENOMENOLOJİYE GİRİŞ[*6]

GİRİŞ[*7]

1. Felsefi Refleksiyonun Protitipi Olarak Descartes'ın Meditasyonları

Transandantal fenomenolojiden, Fransız biliminin bu en saygıdeğer abidesi ekseninde bahsedebilmiş olmaktan memnun olmam için özel bir sebebim var. Fransa'nın en büyük düşünürü René Descartes, Meditasyonlar'ıyla transandantal fenomenolojiye büyük bir itici güç verdi; Meditasyonlar'daki araştırmalar, henüz gelişmekte olan fenomenolojinin, yepyeni türden bir transandantal felsefe doğrultusunda dönüşümü üzerinde oldukça doğrudan bir etkide bulundu. Bundan dolayı, her ne kadar transandantal fenomenoloji, özellikle Kartezyen motifleri radikal bir şekilde geliştirmek suretiyle, Kartezyen felsefenin bilinen doktrinal içeriğinin hemen tamamını reddetmeye zorlansa da, nerdeyse bir yeni-Kartezyenizm olarak adlandırılabilir.

Hâl böyle olduğuna göre, ben işe, Meditationes de prima philosophia'daki, büyük bir öneme sahip olduğuna inandığım söz konusu motiflerle başlar ve transandantal fenomenolojinin yöntem ve problemlerinin kendilerinden zuhur ettiği yeni oluşumları ve dönüşümleri karakterize etmek suretiyle devam edersem, sizin merakınızı şimdiden temin edebilirim.

Felsefeye başlayan herkes Meditasyonlar'da içerilen kayda değer düşünce silsilesini bilir. Gelin, onun yol gösterici düşüncesini şöyle bir anımsayalım. Meditasyonlar'ın amacı, felsefenin, mutlak bir temel üzerinde kurulan bir bilim şeklinde reformasyonudur. Descartes için bu, bütün bilimlerin buna tekabül eden bir reformasyonunu gerektirir, çünkü Descartes'ın görüşüne göre, bilimler tek bir kuşatıcı bilimin kendi kendilerine yeterli olmayan üyeleridir ve söz konusu kuşatıcı bilim de felsefedir. Onlar kesin bilimlere doğru, ancak felsefenin sistematik birliği içerisinde, gelişebilirler. Bilimler bir yandan da tarihsel olarak geliştikleri için, onlar kendilerinden daha öteye gidilmesi mümkün olmayan mutlak içgörüler temelinde, tam ve nihai temellendirilmelerinden oluşacak bilimsel kesinlikten yoksundurlar. Böylesi mutlak anlamda rasyonel bir temellendirmenin birliği içinde, bilimlerin bütünüyle kuşatıcı birliği olarak

felsefe idesini sağlayan bir radikal yeniden inşaya duyulan ihtiyaç, işte bu durumun bir sonucudur. Descartes'la birlikte bu arzu, öznenin kendisine dönen bir felsefeyi yaratır. Özneye söz konusu dönüş, iki önemli düzeyde gerçekleştirilir.

İlk olarak, bir filozof olmaya ciddi bir şekilde niyetlenen bir kimse, "hayatında bir kez" kendine doğru geri çekilmeli ve kendi içinde, o zamana kadar kabul ediyor olageldiği bütün bilimleri yıkmaya ve yeniden inşa etmeye teşebbüs etmelidir. Felsefe –bilgelik– felsefe yapanın oldukça kişisel bir işidir. O, filozofun, evrenselliğe yönelmek suretiyle, kendi kendine kazandığı bilgi, yani onun kendi mutlak içgörüleri sayesinde, başlangıçta ve sonraki her bir adımda hesabını verebildiği bir bilgi anlamında, onun bilgeliği olarak zuhur etmelidir. Şayet ben bununla, amacım olarak yaşamaya karar verdiysem –ki tek başına bu karar beni felsefi bir gelişme yoluna sokabilir– o zaman ben mutlak yoksullukla, bilginin mutlak bir yokluğuyla başlamayı tercih etmişim demektir. Bu şekilde başlandığında, açıktır ki, yapmam gereken ilk şeylerden biri, yola devam etmek için gerekli yöntemi, gerçek bilgiyi götürmeyi vaad eden bir yöntemi nasıl bulabileceğim üzerinde düşünmektir. Buna göre, Kartezyen Meditasyonlar, Descartes'ın felsefesinin temellerini sunan etkili yazınsal bir form olmaları bir yana, filozof Descartes'ın sadece özel bir ilgisi olarak tasarlanmadı. Meditasyonlar daha ziyade, bir felsefenin özgün olarak sadece kendilerinden gelişebileceği meditasyonlar anlamında, yolun henüz başındaki bir filozofun zorunlu meditasyonlarına yönelik söz konusu prototipe dikkat çeker.[233]

Bugünün insanına oldukça yabancı olan Meditasyonlar'ın içeriğine döndüğümüz zaman, ikincil ve daha derin bir anlamda, felsefe yapan ben'e, saf düşünümlerinin öznesi olarak ego'ya bir geri çekilme buluruz. Düşünür, bu geri çekilmeyi meşhur ve oldukça kayda değer şüphe yöntemiyle gerçekleştirir. Mutlak bilgiyi radikal bir tutarlılıkla amaçlarken, o, düşünülebilir her şüpheli olma imkânına karşı emin kılınmadıkça, kendisinin herhangi bir şeyi varolan olarak kabul etmeyi reddeder. O, doğal deneyim ve düşünce yaşamında kesin olan her şeyi, hakkında herhangi bir şüphenin düşünülebilmesi yönüyle metodik eleştiriye tâbi tutar ve herhangi bir şüphe imkânına açık her şeyi dışarıda tutmak suretiyle, mutlak anlamda açık bir şeyler stoğu elde etmeye çalışır. Bu yöntem takip edildiğinde, dünyanın doğal yaşam içerisinde kendisi aracılığıyla verildiği duyusal deneyimin kesinliği eleştiriye karşı koyamaz; bu yüzden, dünyanın varlığı,

bu başlangıç aşamasında kabul edilmeyen olarak kalmalıdır. Düşünür kendi düşünümlerinin (cogitationes) saf beni olarak sadece kendisini, mutlak anlamda şüphe edilemez bir varlığa sahip, ortadan kaldırılamaz ve dünya varolmasa da varolacak olan bir şey olarak muhafaza eder. Bu şekilde indirgenen ben solipsist bir felsefe yapma tarzını sürdürür. O, Nesnel bir dışsallığın türetilebilmesinin belirli birtakım yollarını kendi içselliği içinde, apodeiktik bir biçimde arar. Argümanın seyri iyi bilinir: İlk olarak, Tanrı'nın varlığı ve hakikati, sonra da, onlar aracılığıyla, Nesnel Doğa, sonlu tözlerin düalitesi –kısaca, metafiziğin, pozitif bilimlerin Nesnel alanı ve bu disiplinlerin kendileri– türetilir. Bütün bu değişik çıkarımlar, olmaları gerektiği gibi, saf ben'de doğuştan olarak var ve içkin olan yol gösterici ilkelere göre, yapılır.

2. Felsefe İçin Yeni Bir Radikal Başlangıcın Zorunluluğu

Descartes, buraya kadar. Şimdi sorma sırası bizde: Bu düşüncelere veya onlarda içerilebilen açıklığa kavuşturabilir bir öze ait olan ezeli-ebedi anlam gerçekten de araştırılmaya değer bir şey midir? Acaba onlar hâlâ, zamanımıza yaşayan güçleriyle ilham verebilen düşünceler midir?

En azından, bu meditasyonlar tarafından mutlak bir biçimde rasyonel bir temellendirilmeye maruz kalmak durumunda olan pozitif bilimlerin söz konusu meditasyonlara çok az bir alaka göstermiş olması olgusu, şüpheye yol açmıştır. Hiç şüphe yok ki, pozitif bilimler, üç yüzyıllık parlak gelişimin ardından, şimdi kendilerini, kendi temellerindeki, temel kavram ve yöntemlerindeki belirsizlikler tarafından büyük ölçüde engellenmiş hissediyorlar. Fakat onlar bu temellere yeni bir şekil vermeye teşebbüs ettiklerinde, kaldıkları yerden devam ettirmek için Kartezyen meditasyonlara geri dönmeyi düşünmezler. Oysa, felsefede, Meditasyonlar'ın, tam tamına saf düşünen özneye (ego cogito) geri dönmesinden dolayı, oldukça eşsiz bir anlamda çığır açıcı oldukları mütalaasına büyük bir önem verilmelidir. Gerçekten de Descartes bütünüyle yeni türden bir felsefeyi başlatır. Tarzını baştan aşağı değiştiren felsefe, naif Nesnelcilikten –her daim yeni, fakat yetersiz teşebbüsleriyle, gerçek anlamının ve radikal değişimin ifşa edilmiş hale gelebildiği zorunlu bir nihai şekle erişmeye çalışıyor gibi görünen– transandantal sübjektivizme doğru bir dönüş yapar. Bu devam eden eğilim, ezeli ve ebedi bir anlama ve bize de hepimizin işbirliğine davet edildiği büyük bir görev anlamında, tarihin kendisi tarafından kabul ettirilen bir göreve işaret etmez mi?

Günümüz felsefesinin, zihni allak bullak eden faaliyetiyle birlikte paramparça olması, bizi düşünmeye davet eder. Batı felsefesini birlikli bir bilim olarak görmeye kalkıştığımız zaman, onun, 19. yüzyılın ortalarından beri zevali şüphe götürmez bir açıklık arz eder. Onun, daha önceki çağlarda, amaçları, problem ve yöntemleri bakımından sahip olduğu göreli birlik yitirilmiştir. Modern zamanların başlangıcıyla birlikte, cansız bir uzlaşım olarak dini inanç giderek daha çok dışsal bir şey hale geldiğinde, akıllı insanlar, özerk bir felsefe ve bilime olan yeni ve görkemli inançları tarafından yüceltildiler. İnsan kültürünün tamamı, bilimsel kavrayış tarafından aydınlatılıp yönlendirilmek ve böylelikle de yeni ve özerk bir şey olarak reformdan geçirilmek durumundaydı.

Fakat bu arada bu inanç da güçten düşmeye başladı. Bunun da elbette bir nedeni vardır. Yaşayan birlikli bir felsefe yerine, biz, bütün sınırların ötesinde ve neredeyse tümüyle tutarsız büyüyen bir felsefe literatürüne sahibiz.[234] Bizzat kendi çatışmaları içinde, kendilerini bir arada tutan samimiyeti, altlarında yatan kesin kanaatlerin ortaklığını ve doğru bir felsefeye yönelik sapmaz bir inancı kanıtlayan, ihtilaflı teoriler arasındaki ciddi bir tartışma yerine, biz, birbirleri ile ve birbirleri için ciddi olarak sadece bir felsefe yapma görünüşü arz eden sözde bir eleştiri ve sözde bir anlatıya sahibiz. Bu, Nesnel olarak geçerli sonuçlar ortaya çıkarmaya yönelik bir niyeti ve ciddi bir işbirliğini karakterize eden ruh içerisindeki bir sorumluluk bilinci ile hayata geçirilen karşılıklı bir araştırmaya pek delalet etmez. "Nesnel olarak [objektiv] geçerli sonuçlar" ifadesi, her şeyden önce, karşılıklı eleştiri tarafından arındırılmış ve şimdi her türden eleştiriye karşı koyan sonuçlardan başka hiçbir anlama gelmez. Fakat birçok filozofun ve neredeyse aynı oranda birçok felsefenin varolduğu bir yerde, gerçek çalışma ve gerçek işbirliği nasıl mümkün olabilir? Muhakkak ki, bizim hâlâ felsefe kongrelerimiz var. Filozoflar yüz yüze geliyor, fakat ne yazık ki felsefeler değil. Felsefeler, birbirlerini etkileyip, birbirleri için varolabilecekleri bir zihinsel mekânın birliğinden yoksundur.[235]Birçok farklı "okul" veya "düşünce çizgisi"nden her birinde, durum, biraz daha iyi olabilir. Ancak yine de bunların yalıtılmış varoluşları dikkate alındığında, genel felsefi manzara özü itibariyle tasvir ettiğimiz gibidir.

Bu mutsuz şimdide, bizim durumumuz gençliğinde Descartes'ın karşılaştığı duruma benzer değil midir? Eğer öyleyse, o zaman bu, Descartes'ın radikalliğini, yolun henüz başındaki filozofun radikalliğini yeniden hayata geçirmek; büyük geleneklerin, göreli olarak yeni

başlangıçların, ("bir etki yaratması" beklenen, ama üzerinde çalışılması beklenmeyen) şık yazınsal etkinliğin bir karışımını sergileyen devasa felsefi literatürü Kartezyen bir yıkıma tâbi tutmak ve işe yeni meditations de prima philosophia ile başlamak için uygun zaman değil midir? Felsefi durumumuzun kederli hali, nihayetinde, Descartes'ın Meditasyonlar'ından sudur eden canlı güçlerin kendi orijinal dirimselliklerini kaybettikleri –kayboldu, çünkü felsefi öz-sorumluluğun radikalliğini karakterize eden ruh kaybolmuştur– olgusuna değin geriye doğru izlenemez mi? Kendisinin ürettiği nihai kanıtlar ve bu yüzden de öz-sorumluluk ekseninde, kendisini gerçek bir otonomiyle şekillendirmek suretiyle, önyargıdan nihai anlamda düşünülebilir bir özgürlüğü amaçlayan bir felsefe talebi gereksiz bir talep midir –bu talep, aşırı olmak yerine, gerçek felsefenin temel anlamının bir parçası olmamalı mıdır? Son zamanlarda, bütünüyle canlı bir felsefe arayışı birçoklarını bir yeniden doğuşa götürdü. Yegâne verimli yeniden doğuşun, Kartezyen Meditasyonlar'ın dürtüsünü canlandıran bir yeniden doğuş olması gerekmez mi: Meditasyonlar'ın içeriğini aynen benimsemek değil, fakat böyle yapmamak suretiyle, onların ruhunun radikalliğini, öz-sorumluluğun radikalliğini daha büyük bir yoğunlukla canlandırmak, zikredilen radikalliği en son raddesine kadar daha fazla artırmak suretiyle ilk defa doğru (bir şekilde) uygulamak, / böylelikle de ilk defa ben'e geri çekilme zorunluluğunun gerçek anlamını ifşa etmek ve sonuç olarak, daha önceki felsefe yapma tarzlarının gizli fakat hissedilen naifliğinin üstesinden gelmekle belirlenen bir yeniden doğuş?

Her durumda, söz konusu soru, transandantal fenomenolojiye götüren yollardan birine işaret eder.

Bu yol boyunca, biz şimdi birlikte yürümeyi amaçlıyoruz. Radikal derecede başlangıç filozofları olarak, bizler, eski Kartezyen meditasyonların –ne kadar öteye giderse gitsin– herhangi bir dönüşümüne hazır olup, meditasyonları yarı-Kartezyen bir tarzda, olabilecek en yüksek eleştirel tedbirle hayata geçirmeyi amaçlıyoruz. Descartes ve daha sonraki düşünürleri yoldan çıkaran ayartıcı hatalar, rotamızı takip ettiğimiz müddetçe aydınlatılmış ve kendilerinden sakınılmış olacaktır.

FENOMENOLOJİ ve ANTROPOLOJİ[*8]

Fenomenolojik redüksiyon, büsbütün şüphe edilemez, engin bir araştırma alanını açımlar. Bu, ilk olarak, doğrudan ve dolaylı bütün transandantal yargıların kaynaklandığı zorunlu ve doğrudan bir deneyim alanıdır. Descartes ve takipçileri buna kördüler ve öyle kaldılar. Transandantal tutum değişikliğinin saf anlamını bütünüyle ele geçirmek ve bir yandan transandantal ben ve onun transandantal alanı, diğer yandan da insan beni ve fiziksel alanla birlikte dünyevi alan arasındaki temel karşıtlığı meydana çıkarmak, hiç şüphe yok ki aşırı derecede zordu. Söz konusu karşıtlık, örneğin Fichte ve halefleri tarafından, algılanmış ve transandantal bir bilimin görevinin saf anlamı anlaşılmış olduktan sonra bile, deneyimin sonsuz transandantal alanını anlamak ve tüketmek güçtü. Alman İdealizmi bu noktada başarısız olduğu için, çağdaş görüşün aksi kanaatine rağmen, hiç kuşku yok ki bilimsel olmayan karakteri hiçbir şekilde kendisini temize çıkarmayan bir spekülasyon bataklığı içinde yolunu kaybetti. Hesabı tamamen verilen bir bilim anlamında bilimsel bir felsefe yöntemi olarak tasarlanan bütünüyle yeni bir felsefi yöntem problemine hakkını vermek, kuşkusuz oldukça zordur. Fakat son çözümlemede, her şey, işe transandantal redüksiyonla başlama yöntemine bağlıdır.

Redüksiyonun anlamını ıskaladığımız takdirde, her şey kaybolur. Yanlış anlamaya yönelik ayartma, neredeyse karşı konulamazdır. Bu, transandantal tutum değişikliği yöntemini kullanan ve böylelikle de saf benine doğru geri çekilenin ben, bu insan varlığı olduğunu söylemekten daha açık ne vardır? Bu ben, somut insan varlığının soyut bir tabakasından, onun, bedenden soyutlanan saf ruhsal varlığından başka nedir? Bunu ifade etmek, açıkça naif ve doğal tutum içerisine sapmak ve epokhe'den ziyade verili dünya açısından düşünmektir. Kendimi bir insan varlığı olarak kabul ettiğim takdirde, dünyanın geçerliliğini önceden varsaymam gerekir. Bununla birlikte, epokhe, tamalgının, yani "insan varlığının", varoluşsal anlamını yalnızca benin yaşamındaki dünya anlamında evrensel tamalgı içinde kazandığını açık hale getirir.

Fakat bizim şu anda ulaştığımız noktaya ulaşılsa, doğal ve dünyevi alandan keskin bir biçimde ayrılmış transandantal deneyim ve yargı alanı muhafaza edilse ve mümkün araştırmanın engin bir sahasının burada açıldığı gözlemlense bile, böyle bir araştırmanın ne gibi bir amaca hizmet

edebileceğini anlamak, başka bir ifadeyle, onun kesin bir felsefeyi başlatmaya yöneldiğini anlamak kolay değildir. Tutarlı ve sıkı bir biçimde sürdürülen epokhe'ye konu olan, bütünüyle benbilimsel (egological) bir doğaya yönelik araştırmaların, herhangi bir felsefeyle nasıl bir ilgisi olabilir? Dünya içerisinde bir insan olarak ben, bütün teorik ve pratik soruları, kaderimi ilgilendiren bütün soruları söz konusu dünyaya gönderiyorum. Bu sorular bir tarafa atılabilir mi? Fakat dünyanın varoluşu epokhe'ye konu ise ve konu olarak kalmak durumundaysa, benim böyle yapmamam gerekir. Ki bu durumda, öyle görünüyor ki beni insan varlığı ve dünya hakkında radikal ve rasyonel bir refleksiyon olarak bir bilim arayışıyla felsefeye sevk eden bütün bu sorulara ve dünyaya hiçbir zaman dönemeyeceğim.

Gelin transandantal redüksiyon yoluyla dünyadan tutarlı bir vazgeçmenin, dünyanın doğru ve son çözümlemede geçerli bir idrakinin, böyle bir idrak yalnızca söz konusu epokhe içerisinde aranabileceği için, yegâne yolu olup olmadığını düşünelim. Bütün bunların, epokhenin anlamını bilişsel fonksiyonunu kendilerinde kazandığı meditasyonların anlamıyla nasıl bağlantılı olduğunu unutmayalım. Dünyadan vazgeçme veya "dünyayı ayraç içine alma", dünyanın bundan sonra konumuz olmaktan çıktığı anlamına gelmez, fakat daha ziyade onun şimdi, bütünüyle yeni bir boyut eklendiğinden dolayı, daha derin bir tarzda konumuz olması gerektiği anlamına gelir. Biz sadece, deneyimin, dünyayı varolan ve şöyle ya da böyle olan olarak sunmasına izin verdiğimiz naif tutumu terk ediyoruz. Bu naif tutum, özerk ve sorumlu özneler olarak, deneyim yoluyla verilen geçerliliği yorumlamak ve bize bu geçerliliği haklılaştırma ve onun kapsamını belirlemeye izin veren söz konusu rasyonel içgörüyü araştırma yönündeki harekete geçirici dürtümüze boyun eğer eğmez gözden kaybolur. Dünyayı naif bir şekilde kabul etmek ve onun hakkında (sözcüğün sıradan anlamıyla hakikat hakkında) naif sorular sormak yerine, şimdi biz dünya hakkında yeni sorular sorarız. Bunlar, saf bir biçimde deneyimlenen veya dünya bilincinin diğer modlarının bir nesnesi olarak dünya, yani anlamını ve geçerliğini bütünüyle bizde ve en başta da benden ve, bende, özgül bir biçimde de transandantal ego olarak bende alan bir dünya ile ilgili sorulardır.

Fakat bunu daha belirgin bir hale getirmemiz gerekir: Bu dünyanın varoluşu benim için, o sadece benim deneyim ve bilincimde apaçık olduğu için, apaçıktır. Bu bilinç, dünyanın ve dünyadaki nesnel olguların anlamının

kaynağıdır. Fakat ben, transandantal epokhe sayesinde, benim bir insan varlığı olarak varoluşum da dahil olmak üzere, dünyada varolan her şeyin benim için sadece, varoluşun kesinlik modu içerisinde belirli bir deneyimsel tamalgının içeriği olarak varolduğunu algılarım. Transandantal bir ben olarak, ben, aktif ve pasif bir şekilde tam algılayan benimdir. Bu, her ne kadar refleksiyondan gizlense de bende olup biter. Bu tamalgı içerisinde dünya ve insan varlığı ilkönce varolan olarak oluşturulur. Dünyadaki şeylerle ilgili olarak elde edilen her kanıt, bilim öncesi veya bilimsel olsun herhangi bir doğrulama yöntemi, öncelikle transandantal ben olarak bende vaki olur. Ben diğerlerine çok ve belki de neredeyse her şeyi borçluyum, fakat yine de onlar, her şeyden önce, benim için sahip olabilecekleri tüm geçerlilik ve anlamı benden alan, benim için Diğerleridir. Onlar, benden geçerlilik ve anlamlarını aldıktan sonra ancak, ortak özneler olarak bana yardımcı olabilirler. Transandantal ben olarak ben, böylece benim için varoluşsal geçerliliğe sahip her şeyin mutlak anlamda sorumlu öznesiyimdir. Kendimin bu ben olarak farkında olan ben, transandantal redüksiyon sayesinde, şimdi bütün dünyevi deneyimlerin, bir insan olarak kendi insani yaşam ve varlığımın ötesinde bulunurum. Var olan veya bütün mümkün içeriği de dahil olmak üzere, benim için geçerli olabilen her şeyin üstündeki bu mutlak pozisyon zorunlu olarak filozofun pozisyonudur. Bu, fenomenolojik redüksiyonun benim için tayin ettiği pozisyondur. Naif tutumda benim için varolan hiçbir şeyi, özellikle gerçek varoluşu varsayılan hiçbir şeyi kaybetmedim. Bu mutlak tutum içerisinde, dünyanın kendisini biliyorum ve ilk defa onu şimdi, daima olmuş olduğu ve hakiki özü ile olmak zorunda olduğu şey, yani transandantal bir fenomen olarak biliyorum. Bu yolla da, sadece bu varolan gerçeklik hakkında, daha önce hiç sorulmamış olan, soruların yeni bir boyutunu gündeme getirdim. Yalnızca bu sorulara yönelik cevaplar, dünyanın somut ve tam varlığını ve onun mükemmel ve nihai hakikatini gün ışığına çıkaracaktır.

SAF FENOMENOLOJİ ve FENOMENOLOJİK FELSEFE ÜZERİNE DÜŞÜNCELER I

Septisizm Olarak Empirizm[*9]

Öyleyse, deneyim yerine daha evrensel olan "sezgi"yi kullanıyor ve böyle yapmak suretiyle de evrensel olarak kabul edilen bilimin deneyimsel bilimle özdeşliğini reddediyoruz. Dahası, bu özdeşliği savunmak ve saf anlamıyla eidetik düşüncenin geçerliliğine karşı çıkıp, onun yanlış olduğunu kanıtlamaya çalışmak suretiyle, kendisini karşıt bir anlam yoluyla gizleyen gerçek bir septisizm olarak, septisizme varıldığı kolayca anlaşılır. Bizim, empiriste yalnızca (örneğin, "Bütün geçerli düşünce, yegâne sunucu/huzura çıkarıcı sezgi olarak deneyime dayanır." gibi) tümel tezlerinin geçerliliğinin kaynağını sormamız yeterlidir ve o, kanıtlanabilir bir anlamsızlık içine düşer. Her şey bir yana, doğrudan deneyim tümellikleri değil, yalnızca tekillikleri sunar; bu yüzden o, yeterli değildir. Empirist eidetik içgörüyü inkâr ettiğinden dolayı, ona başvurmaz; fakat o kesinlikle, daha sonra tümevarıma ve böylece de deneysel bilimin tümel önermelerini elde ettiği dolaylı çıkarım modlarının bütün bir kompleksine başvurabilir. Şimdi biz soruyoruz, ister tümevarımsal ister tümdengelimsel olsun, dolaylı çıkarımların doğruluğu ne olacak? Bu doğruluğun kendisi (hatta, tekil bir yargının dahi doğruluğu) deneyimlenebilir ve dolayısıyla da son çözümlemede idrak edilebilir bir şey midir? Ve çelişki ya da şüphe durumunda başvurulan çıkarım modlarının ilkeleri için ne diyeceğiz? Örneğin, "her biri, üçüncü bir şeye eşit olan iki şey eşittir" ilkesi gibi, nihai bir kaynak olarak, bu gibi durumlarda bütün çıkarım modlarının haklılaştırılmasının kendisine geri gittiği kıyas ilkeleri ne olacak? Onların kendileri de empirik genellemeler midir yoksa bu, böyle bir anlayışın bizi en radikal bir anlamsızlığa götürmesi anlamına gelmez mi?

Burada, yalnızca daha önce başka yerlerde söylenmiş olanlarıı tekrarlayacağımız daha uzun analizlere girmeksizin, en azından empirizmin temel tezlerinin daha kesin bir analize, aydınlatma ve temellendirmeye ihtiyaç duyduğu ve bu temellendirmenin kendisinin de tezlerin ortaya koyduğu normlara uygun olması gerektiği hususunu aşikâr hale getirebiliriz. Aynı zamanda, burada en azından, daha önceki bir şeyle olan bu ilişkide bir anlamsızlığın gizlenmiş olduğu yönünde ciddi bir kuşku açıkça varolur – fakat temel tezlerin bilimsel bir temellendirmesini ve

aktüel açıklığını üretmeye matuf neredeyse hiçbir ciddi teşebbüsün başlangıcı empirizm literatüründe bulunmaz. Başka her yerde olduğu gibi burada da bilimsel, empirik bir temellendirme, bizim teoriye uygun olacak tarzda sıkı bir biçimde ayarlanmış tekil durumlarla başlayıp, eidetik içgörü yoluyla aydınlatılan bir yöntemi kullanmak suretiyle tümel tezlere ilerlememizi gerektirir. Empiristler, kendi tezlerinde, bütün bilişler için getirdikleri bilimsel taleplerin, bu tezlerin kendileri için de geçerli olduğunu açıktır ki göremediler.

Gerçek bakışaçısı-filozofları olarak ve kendi önyargıdan bağışık olma ilkeleriyle açık bir çelişki içerisinde, empiristler, doğruluğu temellendirilmemiş, aydınlatılmamış önyargılı kanaatlerden hareket ederler. Oysa biz, –önyargılar tarafından körleştirilmesine ve gerçek verilerin bütün sınıflarına dikkate almaktan alıkonulmasına izin vermeyen tek bir kişi dahi olsa– bütün bakışaçılarına öncelikli olandan, kendisi sezgisel olarak verilmiş olanın ve bütün teorileştirmelerden önce gelenin bütünsel alanından, dolayımsız olarak görülebilen ve kavranabilen her şeyden hareket ederiz. Şayet "pozitivizm" bütün bilimlerin, "pozitif", yani asli olan olarak kavranabilen üzerine mutlak anlamda önyargısız bir temellendirilmesine eşdeğer ise, o zaman gerçek pozitivistler bizlerizdir. Gerçekten de biz, bilginin eşit ölçüde değerli meşrulaştırıcı kaynakları olarak, bütün sezgi türlerini kabul etme hakkımızı azaltmaya yönelik, "modern doğabiliminin" otoritesi de olmak üzere, hiçbir otoriteye izin vermiyoruz. Konuşan fiilen doğa bilimi olduğu zaman, biz memnuniyetle ve talebeler olarak dinleriz. Fakat doğabilimcileri konuşmakta olduğu zaman, konuşan her zaman doğabilimi değildir ve doğabilimcileri "doğabilimi olarak epistemoloji" ve "Doğa felsefesi"nden bahsettiklerinde, o kesinlikle doğabilimi değildir. Ve özellikle de, onlar bizi, ("a+1=1+a", "bir yargı renklendirilemez", "niteliksel olarak farklı yalnızca iki tondan biri daha aşağı, diğeri daha yüksektir", "bir algı, kendinde, bir şeyin bir algısıdır" vb. önermeleri) ifade eden bütün aksiyomlar gibi genel gerçeklerin, aslında deneysel olguların ifadeleri olduğuna inandırmaya çalıştıkları zaman, konuşan doğabilimi değildir; hâlbuki tam bir içgörü ile biz, bu gibi önermelerin, eidetik sezginin verilerine açıklayıcı ifade kazandıran önermeler olduklarını biliyoruz. Fakat tam da bu durum, "pozitivistler"in bazen sezgi türleri arasındaki temel farklılıkları karıştırdıklarını, bazen de onları gerçekte karşıtlık içerisinde anladıklarını, fakat önyargılarının sınırlamasından dolayı, karşıtlıklardan tek birini geçerli

veya hatta varolan olarak kabul etmeye istekli olduklarını bize açık hale getirir.

KISA MANTIKSAL İNCELEMELER[*10]

Bilimin Birliği: Şeylerin Karşılıklı Bağlantılarıyla Hakikatlerin Karşılıklı Bağlantıları

Bilim, öncelikle antropoloji açısından, birlikli bir kavramdır: o, kendisine uygun düşen belirli birtakım dışsal düzenlemelerin birliği kadar, düşünce-yönelimlerinin, düşünme edimlerinin bir birliğidir. Burada, bizim ilgimiz, bu birlikli bütünü antropolojik ve özellikle de psikolojik bir bütün haline getiren şey değildir. Biz burada daha ziyade, bilimi bilim yapan şeyle, yani ne onun psikolojisi ne de düşünce edimlerinin bağlandığı herhangi bir real içerik olmayıp, fakat bu edimlere birlikli bir nesnel uygunluk ve böyle bir birlikli uygunluk içerisinde de ideal bir geçerlilik veren belirli bir nesnel veya ideal karşılıklı bağlantı olan şeyle ilgilenmekteyiz.

Bununla birlikte, bu noktada daha fazla kesinlik ve açıklığa ihtiyaç duyulur. Bilimsel düşünceye ideal olarak yayılan ve böyle bir düşünceye ve bilimin bizatihi kendisine "birlik" kazandıran bu nesnel karşılıklı bağlantıya iki anlam daha eklenebilir: O, şeylerin, bizim (fiili veya mümkün) düşünce-deneyimlerimizin yönelimsel olarak yönlendirildikleri şeylerle karşılıklı bağlantısı veya öte yandan da içinde şeylerin söz konusu birliğinin, ne ise o olarak önemli hale geldiği hakikatlerin karşılıklı bağlantısı olarak anlaşılabilir. Bu iki şey a priori olarak birlikte verilir ve birbirinden karşılıklı olarak ayrılamazdır. Hiçbir şey, şöyle veya böyle belirlenmiş olmadan varolamaz ve onun var olduğu ve şöyle ve böyle belirlenmiş olduğu hakikati, kendinden-kaim varlığın zorunlu karşılığı olan kendinden-kaim hakikattir. Tek tek hakikatler veya tek tek durumlar için geçerli olan şey, açıktır ki hakikatlerin veya durumların karşılıklı bağlantıları için de geçerlidir. Bununla birlikte, bu kendinden açık ayrılmazlık özdeşlik değildir. Şeylerin fiili varoluşu ve şeylerin karşılıklı bağlantıları, işte bu hakikatler veya hakikatlerin karşılıklı bağlantıları içerisinde ifadesini bulur. Fakat hakikatlerin karşılıklı bağlantıları, şeylerin gerçekte birincilerde bulunan karşılıklı bağlantılarından farklılık gösterir; bu öncelikle, hakikatler için geçerli olan hakikatlerin, bu gibi hakikatlerde öne sürülen şeyleri için geçerli olan hakikatlerle örtüşmemesi olgusunda açığa çıkar.

Bazı yanlış anlamaları başından önlemek için nesnellik, nesne ve şey gibi sözcükleri daima en geniş anlamda ve bu yüzden de bilgi teriminin

tercih etmiş olduğum anlamıyla uyumlu olarak kullandığıma özellikle vurgu yapmalıyım. İdeal olan kadar, reel olan da, bir şey veya bir olay ya da matematiksel bir ilişkinin bir türü, varlığın ya da olması gerekenin bir örneği bir bilgi nesnesi olabilir. Bu, "birlikli nesnellik", "şeylerin karşılıklı bağlantısı" vb. ifadeleri için de otomatik olarak geçerlidir.

Her iki birlik türü de bize verilir ve onlar ancak soyutlama yoluyla, yargıda veya daha kesin olarak da bilgide, bir yandan objektivitenin birliği, diğer yandan da hakikatin birliği olarak ayrı düşünülebilir. "Bilgi" ifadesi, ne kadar karmaşık olursa olsun, bilginin mantıksal olarak birlikli karşılıklı bağlantılarını olduğu kadar, basit bilme edimlerini de içerecek kadar geniştir: Bunların bir bütün olarak düşünülen her biri, bilişsel bir edimdir. Biz şimdi bir bilme edimi gerçekleştiriyor ya da benim tercih ettiğim tabirle, bir bilme ediminde yaşıyorsak eğer, bu bizim, onun bilişsel tarzı içerisinde, kastettiği veya varsaydığı nesne ile ilgilendiğimiz anlamına gelir. Şayet bu edim, kesin anlamı içerisinde bir bilme edimiyse, yani yargımız içsel olarak apaçık ise, o zaman onun nesnesi asli bir tarz (originär) içinde verilmiştir. Olgusal durum bizden önce gelir, sadece sözde bir şekilde değil, fakat fiili olarak gözümüzün önündedir ve onda, var olan nesne olarak, yani tam tamına olduğu şekliyle, nesnenin kendisine, başka türlü değil de bu bilme ediminde, bu gibi bağlantıların terimi olarak, şu şu özellikleri taşıyıcısı vb. olarak yönelinir. O sadece varsayılan olarak değil, fakat fiilen böyledir ve fiilen böyle ve gerçekte olduğu şekliyle, bilgimize verilir ki bu onun yalnızca düşünülmediği (yargılanmadığı), fakat böyle olduğunun bilindiği anlamına gelir. Başka bir şekilde ifade edildiğinde, onun bu şekilde olması, içsel olarak açık yargı deneyiminde bireyleştirilen, fiili olarak idrak edilen bir hakikattir. Şayet bu bireyleşme üzerine düşünürsek, düşünsel bir soyutlama gerçekleştiririz ve daha önceki nesnemiz yerine kendinde hakikat idrak edilen nesnemiz haline gelir. Hakikati böylelikle, geçici bilme ediminin, kendi birliği içinde bilen bireylerin ve mümkün bilme edimlerinin sınırsız çokluğuna karşı duran, ideal karşılığı olarak kavrarız. (Bu vesileyle de biz, bilginin ve bilen bireylerin geçici öznel edimlerinin, kendi birliği içerisinde mümkün bilme edimlerinin sınırsız çokluğuna karşı koyduğu şekliyle, ideal bağıntısı olarak hakikati idrak ederiz.)

Bilginin karşılıklı bağlantılarına, ideal olarak hakikatlerin karşılıklı bağlantıları tekabül eder. Doğru anlaşıldığında, bunlar sadece hakikat kompleksleri olmayıp, kendi bütünlükleri içinde hakikat kavramı içine

yerleşen kompleks hakikatlerdir. Bilim sözcüğü nesnel olarak birlikli hakikat anlamında anlaşıldığı takdirde, bilimler de oraya girer. Hakikat ve nesnellik arasında mevcut olan genel ilişki içerisinde, bir ve aynı bilimde hakikatin birliğine tekabül eden birlikli bir nesnellik vardır: Bu, bilimsel alanın birliğidir. Bununla bağlantı içinde, aynı bilimin bütün tekil hakikatleri konuları bakımından birbirine aittir (Mantık Araştırmaları: 71-72).

Devam. Teorinin Birliği[*11]

Şimdi biz, bir bilimin ve aynı zamanda da onun alanının birliğini oluşturan şeyi soruşturabiliriz. Çünkü, hakikatleri, bütünüyle dışsal bir birlik olarak kalabilecek, tek bir hakikatler toplamı içinde gelişigüzel bir araya getirme bilimi oluşturmaz. İlk bölümümüzde de ifade ettiğimiz üzere, kanıtlamanın belirli bir birlikli karşılıklı bağlantısı da bilimin kapsamı içinde yer alır. Bununla birlikte, bu da yeterli değildir: O, kanıtlamaya, Bilim İdeasına özsel bir biçimde ait olan bir şey olarak ispata işaret eder fakat ne türden bir ispat birliğinin bir bilimi oluşturduğunu ifade etmeyi başaramaz.

Açıklığa ulaşmak için, işe belirli genel açıklamalar yaparak başlıyoruz.

Bilimsel bilgi, bilim olmak hasebiyle, temellendirilmiş bilgidir. Herhangi bir şeyin temelini bilmek, onun filan şey olmasının zorunluluğunu anlamak demektir. Bir doğrunun nesnel bir yüklemi olarak zorunluluk (ki o zaman o zorunlu bir doğru olarak adlandırılır), ilgili şeylerin yasa tarafından yönetilen geçerliliğine eşdeğerdir. Şeylerin genel durumunu bir yasa meselesi olarak anlamak, onun hakikatini zorunlu bir şekilde elde edilmiş olarak anlamak ve şeylerin genel durumunun veya onun hakikatinin temelinin bilgisine sahip olmaktır: Bütün bunlar eşdeğer ifadelerdir. Kuşkusuz ki doğal bir kaçamak bizi, kendisi bir yasayı dile getiren her genel doğruyu, zorunlu bir doğru olarak adlandırmaya sevk eder. Bizim ilk tanımlanan anlamımıza uygun olarak, onu, kendisinden sonra bir zorunlu doğrular sınıfı gelen, bir yasanın açıklayıcı zemini olarak adlandırmak daha iyi olacaktı.

Doğrular bireysel ve genel doğrular şeklinde ikiye ayrılır. İlki, (ister açık isterse zımni olsun) bireysel tekillerin aktüel varoluşuyla ilgili iddialar içerir, hâlbuki diğeri bundan büsbütün bağışıktır ve bize yalnızca, bireysel olanın mümkün varoluşunu (saf olarak kavramlardan) çıkarsamaya izin verir.

Bireysel doğrular, aslında olumsaldırlar. Onlar söz konusu olduğunda, kişi temellendirilmiş bir açıklamadan söz ederse, önceden varsayılan onların, belirli koşullar altında, zorunluluğunun bir kanıtıyla ilgilenir. Bir olgunun diğer olgularla bağlantısı yasalı bir bağlantıysa, o zaman onun, ilgili türden karşılık bağlantıları yöneten yasalara ve uygun koşullarla ilgili kabule dayanan varoluşu zorunlu bir varoluş olarak belirlenir.

Şayet biz olgusal bir doğrunun değil, fakat (onun kapsamı içine giren olgulara mümkün uygulaması açısından bir yasa karakterine sahip olan) genel bir doğrunun kanıtlanmasıyla ilgileniyorsak, (bireyleşme değil) özelleşme ve tümdengelimsel sonuç yoluyla kanıtlanacak önermeyi veren belirli genel yasalara atıfta bulunuruz. Genel yasaların kanıtlanması zorunlulukla, özlerinde, yani sadece öznel veya antropolojik olarak değil, özsel olarak da daha öte kanıtlanması mümkün olmayan, belirli yasalara götürür. Bunlar temel yasalar diye adlandırılırlar. Temel yasaların nihai zemini olarak tek bir temel yasalılığa (legality-Gesetzlichkeit) dayanan, sistematik tümdengelim yoluyla söz konusu yasalılıktan bir zuhur etme anlamında, yasaların ideal olarak kapalı genel toplamının sistematik birliği, sistematik bakımdan tam bir teorinin birliğidir. Bu temel yasalılık, ya tek bir temel bir yasadan ya da homojen temel yasaların bir birleşmesinden meydana gelir.

Bu tam ve sıkı anlamıyla teorilere, evrensel aritmetik, geometri, analitik mekanik, matematiksel astronomi vb.'nde sahip oluruz. Bizim teori kavramımız genellikle göreli bir kavramdır, örneğin bir teori, yönettiği, kendileri için açıklayıcı temeller sağladığı tek tek öğelerin bir çeşitliliğine görelidir. Evrensel aritmetik sayısal ve somut sayı-önermeleri, analitik mekanik olgular, matematiksel astronomi yerçekimi olguları için bize açıklayıcı bir teori verir. Açıklama fonksiyonu elde etme imkânı, bizim ifade ettiğimiz mutlak anlamıyla bir teorinin özünün aşikâr bir sonucudur. Daha zayıf bir anlamda, teoriyle biz, nihai temellerin sözcüğün tam anlamıyla temel yasalar olmadığını, fakat gerçek temeller olarak bizi onlara yaklaştıran tümdengelimsel bir sistemi kastederiz. Kapalı bir teorinin dereceleri içerisinde, bu gevşek anlamında bir teori, bir adım meydana getirir.

Biz ayrıca şu farklılığa dikkat ederiz: Her açıklayıcı karşılıklı bağlantı tümdengelimseldir, fakat her tümdengelimsel karşılıklı bağlantı açıklayıcı değildir. Bütün temeller öncüllerdir, fakat bütün öncüller temeller değildir. Her tümdengelim gerçekten de zorunludur, yani o, yasalara uyar: Fakat

onun sonuçlarının (çıkarım yasaları anlamında) yasalara göre çıkması, onların, tam anlamıyla onları "temellendirme"ye hizmet eden yasalardan çıktığı anlamına gelmez. Kişi, kayda değer bir kaçamak olarak, gerçekte her öncülü ve özellikle de evrensel bir öncülü, ondan çıkan sonuçlar için bir temel adını vermeye eğilimlidir.

İÇSEL ZAMAN BİLİNCİNİN FENOMENOLOJİSİ ÜZERİNE[*12]

Zaman Bilincinin Kanıtı[*13]

Bir ölçüyü, bir melodiyi algılarım. Onu adım adım, ton ton algılarım. Doğrudan hiçbir kesintinin oluşmadığını kabul ederek, sürekli bir biçimde duyar ve algılarım. Bu yüzden, orada süregiden, zamansal olarak genişletilmiş bir algılama edimi varolur.

Neyi algılarım? İlk ton ses verir. Bu tonu duyarım. Bununla birlikte, sadece onun niteliğini zamansız bir noktada duymam. Ton süregider ve süresinin akışı içinde yoğunluğu şu ya da bu şekilde artar. Ve daha sonra onu ikinci ton takip eder. Duymaya devam ederim ve şimdi onu duymaktayımdır. Bununla birlikte, önceki tonun bilinci silinmez. İkinci ton "fiilen ses veriyor", "fiilen" algılanıyorken, ilk tona doğru olan yönelimimi halâ koruduğumu, kesinlikle gözlemleyebilir, "anlayabilirim". Ve o böylece devam eder. Verili bir deneyim durumunda –örneğin bildik melodiler veya muhtemelen tekrarlanan melodiler durumunda– sık sık sezgisel beklentilere de sahip oluruz. Öyleyse her yeni ton, bu ileriye doğru olma yönelimini tamamlar. Bu gibi durumlarda biz, belirli beklentilere sahip oluruz. Fakat biz, ileriye yönelmiş kavrayıştan yoksun değiliz ve olamayız. Zamansal sınır ayrıca bir geleceğe sahiptir.

Bu yüzden, bir melodiyi algılama, gerçekte, zamansal olarak yayılan, tedrici olarak ve sürekli bir biçimde açılan, her daim bir algılama edimi olan, bir edimdir. Bu edim, daima yeni bir "şimdi" noktasına sahip olur. Ve bu şimdi içerisinde, bir şey şimdi olarak (şimdi duyulan ton) nesnel hale gelirken, aynı zamanda melodinin bir diğer üyesi henüz geçmiş ve diğerleri bununla beraber uzaktaki geçmiş olarak nesnel hale gelir; ve muhtemelen bir şey veya diğeri "gelecek" {olarak} objektiftir.

Dahası, şimdi, şimdiden önce veya sonraki birinci veya ikinci ton olarak, daha önceki ton kadar çok küçük kurgusal bir matematiksel zaman-noktasıdır. Her şimdi daha ziyade, doğrulanabilir bir şey olan, algılanabilir genişlemesine sahiptir. (Kendi zamansal mekânları içinde nesnelerin uzamlarının yer kaplamayan olarak, yani daha öte bölünmeye imkân verecek yeterli derinlikten yoksun görünmeleri elbette mümkündür. Bununla birlikte, bu örnekte bölünmez olan, bölünmez mekânsal noktada olduğu gibi, ideal bir sınırdır.)

Eğer yalnızca tek bir süregiden tonu duyarsak, bu takdirde {onu} sürekli olarak duymaya devam ederiz. Bir kural olarak, ton düzensiz bir biçimde değişir veya "eşzamanlı" ardışıklıklar ona bölmeler yükler, öyle ki çapraşık bir biçimde karşıt ve gevşek bir biçimde sınırlanmış olsa bile, şimdiye ait parçalar henüz geçmiş ve, önceden beklediğimiz gelecekten ayrılır.

Bu yüzden biz şimdiyi A, sonra B, daha sonra da C şeklinde algılayan zamansal olarak genişletilmiş bir algılama edimi buluruz. Ve bu edim, ilk önce A'yı, şimdinin ayrıcalıklı tarzı içerisinde algılamış olur, ondan sonra da A arkaplana ittirilirken, geleceği hedefleyen topyekün belirsiz boş bir yönelimi doldurmak ya da bir beklentiyi gidermek üzere, "az önce" konumunu alan B bu ayrıcalıklı tarzda algılanır; bundan sonra, C şimdi olma ayrıcalığına, B C'den "hemen önce" olma karakterine ve A da aynı şekilde B'den hemen önce olma özelliğine sahip olur.

Bireysel durumda tesis ettiğimiz şey, evrensel ve özsel olarak geçerlidir. Biz anlam ve görünüşün zamansal alan üzerinde belirtilen tarz ve düzen içerisinde genişletildiğini, onların sürekliliğin bir birliğini meydana getirdiklerini, evrensel olarak ve açıklıkla görürüz. Bu apaçıklığı refleksiyon yoluyla kavrarız.

Ben, melodiyi veya görsel olayı tekrarlamak suretiyle, elbette çoğu kez kâfi derecede, oldukça benzer olan algılar üretebilir ve böyle yaparak da dikkatimi görünüşün kendisine ve anlama odaklayabilirim. Şeyin kendisinin algısı ve görünüş algısı arasındaki özsel karşılıklı bağlantı, böylelikle evrensel olarak kavranır.

Algıya "verilen" şey, zamandaki saf bir noktanın karakteriyle ilgili bir şey değil de zorunlu olarak zamansal bir biçimde genişletilen bir şeydir. Bu, apaçıktır. Fakat zamansal karakteri söz konusu olduğu sürece, sıfır-noktası yönünde bir tür kuvvetlenme ve yükseliş ilişkisi ve karşıt yönde de, bununla birlikte, özü itibariyle bunun gibi tezahür etmeyen bir belirsizlik içinde bulanıklaşma anlamında, şimdiye doğru kademeli bir derecelenme ve bir "şimdi"nin zorunlu ayrıcalığı algının özünün bir parçasını oluşturur.

Şayet C-şimdisindeysek, o zaman B, (artık şimdi olmayan) hemen önceki nokta olarak ve A da B'den hemen önce gelen nokta olarak karakterize edilir. Bundan dolayı, B, şimdi karakterine sahip olmaz ve bu durumda ona sahip de olamaz. Şimdi ve önce açık bir biçimde ve özsel olarak birbirini dışlar. Dahası, akışı içinde bizi B'ye götüren ve onun açıkça aynı B olarak kastedilmesini temin eden, B'nin şimdi ve C'nin ise "henüz değil" olarak karakterize edildiği bir bellek imkânına açık olarak sahip

oluruz. Açıktır ki henüz geçmiş B olarak bu şekilde tezahür eden şey ayrıca, fantezi-belleğinde, şimdide temsil edilen B'ye özdeş olarak anlaşılabilir. "Artık olmayan" şeyin, bir şimdi olduğu açıktır. Şimdinin olduğu şeyin, "artık" varolmayan bir şey olacağı da açıktır: "Şimdi" ile bağlantılı "henüz değil"in beklentisi gerçekleşir ve aynı şekilde bu gerçekleşme esnasında artık değil olarak karakterize edilen şey, önceden söylenilen "artık değil"de amaçlanan yönelimi yerine getirir. Bu tarz içerisinde nesne süredurabilir. Olmuş olan söz konusu olduğu sürece, o artık var değildir. Fakat aynı zamanda o, önceden olmuş olanla tamamen aynı olarak mevcuttur; o sürekli bir biçimde ve kendisiyle özdeş olarak aynıdır.

Bütün gerçekliğin bölünemez şimdi-noktasında vaki olduğu, fenomenolojide her şeyin bu noktaya indirgenmek zorunda olduğu –bunlar tamamen kurgudur ve saçmalıklara götürür. Fenomenolojide biz, nesnel zamanla değil, fakat yeterli algının verileriyle ilgiliyizdir. Bu, bizim algıları, şimdi, geçmiş ve gelecek görünümleriyle birlikte, verilen olarak düşünmemizi gerektirir. Bu şekilde indirgendiklerinde, onlar, fantezinin, üretken belleğin, üretken beklentinin (zamansal alanın dolayımsız geleceğinin değil de –bu zamansal alan içerisinde vasıtasız bir biçimde gelecek olan şey, fantezi-beklentisinin nesnesi olan daha uzak gelecekle aynı değildir) ve bunlar yoluyla koşullanmış apaçık karşılıklı bağlantıların apaçık imkânları kadar, apaçık şimdi, geçmiş ve geleceği verir.

Zaman-bilincinin kanıtı: Kesintisiz sürekliliğin genişlediği ölçüde, kanıt da genişler. Fakat bu, nihai özgül farklılıkları içermez. Sürekli benzerliğin varolduğu yerde, daha dar alanlarda hiçbir farklılaşma mümkün değildir. Fakat cins düzeyinde (farklılaşma mümkündür). Kendileriyle özdeşlikleri söz konusu olduğu sürece açık olan bağlantı noktalarına dayanan özdeşlikler, farklıklar vb. de açıktır. Bu gibi bağlantı noktaları belirlemeyi önceden varsaymaz: onlar mutlaktır.

HUSSERL'İN FENOMENOLOJİSİNDEKİ TEMEL KAVRAMLAR

A priori: Önsel ya da deneyim öncesi anlamına gelen a priori sözcüğü, deneyimden bağımsız olarak bilincine varılan ve deneyimin tamamıyla dışında bir geçerliliğe sahip olduğu düşünülen bilgiyi nitelemek için kullanır. Husserl de zamanının doğalcı bilim anlayışının, bilgi de dahil olmak üzere her türlü insani etkinliği ruhsal olana indirgemek suretiyle izah etmeye çalışan psikolojizmin ve nihayet insan bilimlerinde tarihselci yaklaşımın benimsenmesinin bir sonucu olarak açığa çıkan rölativizmin önüne geçmeye çalıştığı fenomenolojisinde bilince a priori olarak verilen bir bilgiyi tesis etmek suretiyle, felsefeyi, hak ettiği kesin bir bilim seviyesine taşımaya çalışır. Her ne kadar fenomenoloji kendi içerisinde dinamik bir yapıya sahip olup, sürekli zenginleşen bir içeriğe sahip olsa da, Husserl hemen tüm çalışmalarında, bilince doğrudan verilmiş, teori öncesi bir a priori arayışı içerisinde olmuş ve nihayetinde de, "yaşam-dünyası"nın ontolojisine odaklanmak suretiyle evrensel, tarihsel bir a priori'yi keşfetmeye çalışmıştır.

Anlamın Oluşturulması: Transandantal fenomenolojinin temel kavramlarından biri olan anlamın oluşturulması, fenomenolojik refleksiyonun, redüksiyon yönteminden sonra gelen boyutuna karşılık gelir. İlk boyutta doğal tutum ve gündelik dünyadan geri çekilip inter-sübjektif transandantal ben'e varılırken, ikinci boyutta, bilinçten, bilinçte kendisini gösteren olarak dünyaya bir geri dönüş söz konusudur. Bundan böyle dünya bilinçte yeniden kurulan bir dünya olarak görülebilir ve bu yüzden transandantal fenomenolojiyi, kurucu fenomenoloji olarak da adlandırmak mümkündür.

Aşkın: Skolastik felsefede, Aristoteles'in on kategorisinde içerilmeyen veya onlardan daha yüksek olana, Kantçı felsefede ise deneyimde idrak edilemeyene gönderme yapan aşkın veya aşkınlık kavramları, genel anlamıyla, kozmosun dışında veya üstünde olan, deneyüstü, transandantal, deneyim ya da insan bilincinin sınırını aşan anlamına gelip, Husserl'in felsefesi açısından oldukça ciddi bir öneme sahiptir. Bu kavram fenomenolojide bir yandan mutlak kendinde verilmişlik anlamındaki içkinliğin karşıtı olan, yani özellikle doğalcı ve empirist yaklaşımlarca bilincin dışında olduğu iddia edilen dış dünyanın aşkınlığına işaret ederken,

diğer yandan da "transandantal redüksiyon" ifadesinde olduğu üzere, saf ben'in, içkin bir biçimde gerek dış dünyayı gerekse insanın kendi psişik varlığını aşması anlamına gelecek şekilde kullanılır. Husserl fenomenolojisinde bu iki kullanıma da yer verse de ilkini doğalcı önyargılar içerisinde görüp eleştirirken, diğerini, yani içkinlik anlamındaki aşkınlığı felsefenin kesin bir bilim olmasının yegâne imkânı olarak değerlendirir.

Ayraç içine alma: Dünyanın özsel yapısına ulaşmak için, doğal dünyanın gerçekliğine dair değişik kanaat ve önvarsayımların askıya alınmasına gönderme yapan ayraç içine alma ifadesi, kendisi de bir matematikçi olan Husserl'in matematikçilerden ödünç aldığı bir terimdir (Ayrıca bkz. Redüksiyon ve epokhe).

Değişimsel Yöntem: Fenomenolojinin temel araçlarından biri olan bu yöntemde, bir fenomenin mümkün değişiklikler altında değişmeden kalan yönü araştırılır ve bu suretle de söz konusu fenomenin yapısı (özü) açığa çıkarılır. Başka bir ifadeyle değişimsel metot, bir noemada potansiyel olarak sunulan şeyi araştırmak suretiyle, bir fenomenin topografyasını araştırmaya yöneliktir.

Doğal Tutum: Kaynağını empirik algı düzeyinden ya da dünyevi bakış açısından alan tutum, Husserl tarafından doğal tutum olarak adlandırılır. Doğal tutum içerisinde, nesneler, zamansal-mekânsal dünya içerisinde, yani bizim dışımızda bir varolan olarak ele alınırken, onların algısı ise, reel insana ait psikolojik bir duruma indirgenir. Dolayısıyla reel şeyler, reel insan ve reel algılama arasındaki ilişki doğal tutum açısından reel bir karakter arz eder.

Doğalcılık: Husserl'e göre doğalcılık, çevremizde doğadan, özellikle de fiziksel doğadan başka bir şey görmeyen bir yaklaşımdır. O, varolan her şeyi, ya fiziksel doğanın bütünlük ilişkileri içerisinde görme iddiası taşır ya da tüm olguları aslında fiziksel olanın bir varyantı, fiziksel olanın ikinci derecede "paralel bir yan olayı" olma anlamında psişik olana indirger. Bu yaklaşım, bütün varlığın psikofizik bir doğadan ibaret olduğunu ve kesin yasalarla açık bir şekilde yönetildiği iddiasındadır. Popüler materyalizmden başlamak üzere, doğalcılığın bütün türlerinde karakteristik olan tutum, bir yandan bilincin ve buna bağlı olarak da bütün içerikleriyle bilinç verilerinin, öte yandan da idelerin doğa(sa)llaştırılması, böylece de mutlak ideal olanın ve normların doğa(sa)llaştırılmasıdır.

Düşünüm/Refleksiyon: Zihinsel yoğunlaşma, dikkatli düşünüm anlamlarına gelen refleksiyon, zihnin kendi kendisini ya da geçmişini daha

iyi bilip anlamak amacıyla, kendi üzerine dönme edimine, kendine dönük düşünceye ve ayrıca bu tarz bir düşünümden çıkan fikir veya düşünceye gönderme yapar. Bu anlamıyla refleksiyon pasif bir düşünümden ziyade, aktif bir düşünüm demektir.

Ego/Ben: Genel olarak, bilinç sahibi bireyin, onu diğer insanlardan ayıran özelliği anlamında ben, felsefede, özellikle de metafizikte bilinçli düşünen özne için kullanılan kavrama tekabül eder. Psikolojide ise, o, zihnin, realiteye tepki gösteren ve bir bireysellik anlamına sahip olan parçası için kullanılan bir terim olarak ortaya çıkar. Ben'in, Kartezyen felsefelerde, kendisinden şüphe edilemeyen mutlak hareket noktası olması, fenomenolojide de yansımasını bulmuş ve Husserl'in, fenomenolojisini Kartezyen gelenekte konumlandırmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte Husserl, Descartes'ın, "düşünüyorum" ifadesinden "ben düşünen bir şeyim" sonucuna varmasını, doğalcı yaklaşım içerisinde görerek eleştirir. Zira Husserl'e göre, ben, işaret yoluyla gösterilebilecek bir varolan olmayıp, Kartezyen şüphenin, şüphe edenin varlığına da uygulanmasının sonucunda açığa çıkan transandantal bendir.

Eidetik: Görünüşlerin kendilerine karşıt olarak fenomenlerin özleri anlamında, fenomenlerin yapıları veya değişmesi imkânsız boyutlarıyla ilgilenen anlamında kullanılan ifade ya da sıfattır.

Eidetik Redüksiyon: Husserl tarafından özleri duyu verilerinden ayırmak için kullanılan bir kavramlaştırma olarak, karmaşık total deneyimde, sezgi içerisinde doğrudan doğruya verilen şeylere odaklanabilmek için gerçekleştirilen redüksiyon türüdür. Bu redüksiyonda, gözlem altındaki şeyin özel ayrıntılarına dönük bir ilgi olmadan, refleksif ve seçici bir tarz içinde, verili şeyin form ve yapısını, temel özünü anlamaya çalışırız. Doğal tutumun, yani empirik algı düzeyinin, algının eidetik düzeyi lehine terk edildiği bu aşamada dikkat, kendi tekilliği içerisindeki öznel deneyime değil, birçok öznel içerimin terk edilmesi durumunda nesnel bir biçimde tezahür eden öze, deneyimin yapısına ve mantığına odaklanır.

Epistemoloji: En genel anlamıyla epistemoloji, bilginin neliğini, ilkelerini, yapısını, kaynağını, imkânını, geçerlilik ve doğruluğunu araştıran felsefe dalına gönderme yapar. Husserl, genel olarak kendisinden önceki bilgi teorilerinde, bilginin nesnesinin sübjektivitenin dışında kabul edildiğinin, bunun ise sübjektivitenin ihmal edilmesine yol açtığını düşünür. Bu yüzden, Husserl'in hemen tüm çalışmalarında özellikle altını çizmiş olduğu husus, bilginin, bilen öznenin bilgisi olduğudur. Tüm düşünce

edimlerinin öznel yaşantılar olduğu olgusundan hareketle Husserl, bilginin öznel boyutunun ötesinde olduğu düşünülen kendinde şeylere doğalcı bir bakış açısından ulaşma çabasını beyhude bir çaba olarak değerlendirerek, bilgi eleştirisinin özellikle odaklanması gerektiği boyutun, dış dünyanın da kendisinde inşa edildiği söz konusu öznel boyut olduğunun altını çizer. Bu bağlamda Husserl fenomenoloji ve epistemoloji arasındaki ilişkiyi, "sırf bilginin ve bilgi nesnesinin neliğini aydınlatma ödevi" ekseninde kurarak, bu tarz bir bilgi eleştirisinin, "bilgi ve bilginin nesnesinin fenomenolojisi" olarak fenomenolojinin ilk ve temel öğesini oluşturduğuna dikkat çeker.

Epokhe: Herhangi bir yargıda bulunmaktan kaçınma anlamına gelen bu terim, Husserl'in, zamanının hâkim yaklaşımı olan doğalcı yaklaşımın varlık anlayışına ve söz konusu varlık anlayışının bir sonucu olarak da, empirist bir epistemoloji içerisinde, insan da dahil olmak üzere her şeyi bir şey veya nesne mesabesine indirgeyen tutumuna karşı çıkmak için kullanıma soktuğu bir terim olarak, gerek doğal dünyanın varlığının, gerekse doğal dünyanın, duyu verileriyle algılandığı şekliyle varolduğuna ilişkin doğalcı tutumun ve onlara ilişkin tüm yargıların ayraç içerisine alınmasına gönderme yapar. Söz konusu ayraç içerisine alma hareketinin amacı ise, tüm önvarsayımlardan kurtulup, bilinçte kendisini gösterdiği şekliyle fenomenlere ulaşmaktır.

Fenomen: Günlük dilde duyular yoluyla gözlemlenen bir şey, süreç ve olay için kullanılan fenomen kavramı, Grekçede özlere karşıt olarak, duyuların değişkenlik arzeden nesneleri için kullanılmaktaydı. Bu anlamıyla fenomen ne kendinde şeydir, ne öz, ne de saf düşüncenin nesnesidir. Fenomen kavramının bu şekilde ele alınması, özellikle Kant'ın felsefesi için söz konusudur. Kant'ta fenomen, insanın bilme yetisinin sınırları içerisinde ve mümkün deneyimin konusu olabilen şeyler için kullanılmakta olup, insanın bilme yetisindeki 12 zihin kategorisinden geçmek suretiyle bilinmesi mümkün olan ve zaman-mekân görü formları içindeki duyusal varlık alanına gönderme yapar. Kant'ın numen, yani öz ya da kendinde şeyin karşıtı olarak kullandığı fenomen kavramı, Hegel'de, diyalektik evrimi içerisinde Tin'in soyut somut bütün tezahürleri için kullanılan bir kavram kimliğini kazanmıştır. Bununla birlikte Husserl, fenomenolojisinde, fenomen kavramına olağan kullanımıyla tamamen karşıtlık arz eden bir boyut kazandırmıştır. Husserl'e göre, fenomen, algılanması, hatırlanması veya hayal edilmiş olması önemli olmaksızın, bilinçte (ya da bilinç deneyiminde) tezahür eden şeye işaret etmekte olup,

duyuların, değişim içerisinde sunmuş olduğu nesnelerin, bilinçteki değişmeyen özlerine tekabül etmektedir.

Fenomenolojik Psikoloji: Transandantal fenomenolojiden önce gelen ve ona bir geçiş niteliğine sahip olan fenomenolojik psikoloji, yönelimsel deneyimin tür ve formlarının sistematik bir tetkikine odaklanan ve onların yapılarını asli yönelimlere indirgemek suretiyle de ruhsal olanın doğasını ve varlığını anlamaya çalışan fenomenolojiye gönderme yapar.

Gerçek: Gerçek, hakiki, esas anlamlarına gelen reel kavramı, ideal, koşullu, mümkün ya da potansiyel olana karşıt bir biçimde, bilinçten bağımsız bir varoluşa sahip olana; kurgusal, yanıltıcı, gerçek olmayan, yapay, fantezi ya da imgesel olana karşıt olarak, algı ya da zihinden bağımsız bir biçimde varolana; tözsel veya nesnel bir varoluşa sahip olana ve nihayet, geçmiş ya da gelecekte veya teorik bir yapım olarak değil de şimdi fiilen varolana gönderme yapmak için kullanılır. Bununla birlikte Husserl, gerçekliğin bilinçten bağımsız olduğu şeklindeki yaklaşımları doğalcı tutumun bir yansıması olarak görüp, şiddetle eleştirerek, aslında bilincin dışında bir varoluşa sahip olduğu düşünülen her şeyin, bilincin yönelimselliği bağlamında inşa edildiğini, bu yüzden de zaman ve mekândan bağımsız nesnel ya da kesin bir gerçeklikten, ancak bilincin yönelimsel nesnesi olarak bahsetmenin mümkün olduğunu ileri sürer.

İçkin: Felsefede her yerde mevcut, hazır ve nazır; dahili, batıni anlamlarıyla kullanılan bu kavram, teoloji ve din felsefelerinde Tanrı-alem ilişkisi bağlamında, Tanrı'nın âlemi aşmadığı, ona içkin olduğu, mistik felsefelerde anlam ve hakikatin dışarıda değil, mikrokozmos olarak kabul edilen insanın içinde olduğu anlamında kullanılmakla birlikte, genel olarak bilincin sınırları içinde kaldığından ötürü bilinci aşmayan anlamına gelir. Husserl ise, içkinliği, mutlak bir içkin verilmişlikler alanı bağlamında ele alıp, saf fenomenin görülmesinde, nesnenin, bilgi veya bilincin dışında olmayıp; saf bir biçimde görülenin mutlak kendinde verilmişliği anlamında verilmiş olduğuna işaret edecek şekilde kullanır.

İnter-sübjektivite: Transandantal fenomenolojinin ana temalarından biri olan ve Türkçeye özneler-arasılık olarak aktarabileceğimiz inter-sübjektivite, Husserl'in, diğer çalışmalarının yanı sıra, özellikle de Kartezyen Meditasyonlar'ın beşincisinde ayrıntılı olarak incelediği bir kavramdır. Husserl'e göre, inter-sübjektif deneyim, nesnel bir şekilde varolan özneler olarak kendimizi, diğer deneyim sahibi özneleri ve nesnel zamansal-mekânsal dünyayı oluşturmamızda temel bir rol oynar. Birinci

şahıs bakış açısından inter-sübjektivite empati edimini gerçekleştirdiğimiz zaman, yani yönelimsel karakterdeki bilinç edimlerini diğer öznelere de atfettiğimizde ortaya çıkar. Buna göre inter-sübjektivite, sağduyuya, birbirleriyle etkileşimlerinde insanlar tarafından inşa edilmek suretiyle paylaşılan anlamlara gönderme yapar ve sosyal ve kültürel yaşamın öğelerinin anlamını yorumlamaya matuf gündelik kaynak olarak kullanılır.

Kriz: Aslı Grekçe "krisis" olan sözcük, Hippocrates ve Galen tarafından "bir hastalıkta dönüm noktası" anlamında kullanılmasının yanı sıra, etimolojik anlamı dikkate alındığında, yargılamak, ayırmak, karar vermek, elekten geçirmek, fark etmek anlamlarına gelen "krenein" ve "krei" sözcükleriyle bağlantılı olup, bir ayrılma anı, bir kesilme ve bölünme anlamlarına gönderme yapar. Bununla birlikte kriz sözcüğü, özellikle daha sonraki kullanım paradigması dikkate alındığında, yine etimolojik arkaplana bağlı olmak üzere, toplumsal veya ekonomik buhran ve bunalım gibi anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır. Bu anlam çerçevesi bağlamında kriz, pozitif anlam içerimlerine sahip olduğu gibi, bütünlüğün, orijinal birliğin bozulması, söz konusu birlikten ayrılma gibi, negatif anlam içerimlerine de sahiptir. Husserl de, özellikle son dönem felsefesinde, bilimlerin gerek felsefeden, gerek kaynaklandıkları sübjektiviteden, gerekse yaşamdan ya da daha doğru bir ifadeyle yaşam için olmaklık nosyonundan kopup, ayrılmaları ile bağlantılı bir kriz nosyonu geliştirir. Buna göre gerek Avrupa bilimleri, gerekse Avrupa insanlığı, söz konusu nedenlerden dolayı, buhran ve bunalım anlamında bir kriz içerisine düşmüştür. Husserl ise, geliştirmeye çalıştığı transandantal fenomenolojiyle, söz konusu kaynaktan ayrılma ve bütünlük kaybının yol açtığı Avrupa bilimlerinin, felsefenin ve Avrupa kültürünün krizinin üstesinden gelmeye çalışmıştır.

Materyalizm: Maddenin, onun hareket ve başkalaşımlarının dışında hiçbir şeyin varolmadığı şeklindeki felsefi doktrindir. Materyalizm ayrıca, fiziksel rahatlık ve maddi iyeliklerin, ruhsal değerlerden çok daha önemli olduğunu düşünmeye yönelik bir eğilim anlamına da gelir. Özellikle felsefi doktrin anlamıyla ele alındığında, her şey maddi olana indirgendiği gibi, ruhsal, ideal ve psişik gerçeklikler de maddi olana referansla tanımlanır. Örneğin diyalektik materyalizm bağlamında, altyapı, ekonomik ilişkiler anlamında maddi zemini oluştururken, üstyapı, yani değerler ve soyut varlıklar alanı söz konusu zeminin sonuçları olarak değerlendirilir. Husserl açısından düşünüldüğünde ise, materyalizm doğalcılığın en katı formu

anlamında, sübjektivitenin unutulmasından kaynaklanan bilimlerin krizinin bir parçası olarak değerlendirilir.

Modernite: Kelime anlamı itibariyle modernite, yenilik, çağcıllık anlamlarına gelmekte olup, kendisinden önceki geleneksel değerlerden, entelektüel gelenekten ve yaşam tarzlarından, yeni olan lehine bir kopuşa işaret eder. Aynı şekilde bu kavram geçmişte elde edilen pratiklere ve varsayımlara güvenmenin yetersizliğini imlemektedir. Bu anlamda modernite, "özgül bir düşünme biçimine tekabül eden, rasyonalite olarak biriken ve tasarlanan bir şekilde hareket eden özel bir hayat biçimi ve rasyonalitenin her dışsal görünümünü içeren kurumsal bir kompleks olarak" tanımlanabilir.

Nesnellik: Olgulara yönelik düşünüm ve temsilde, onları zihinden bağımsız varlıklar olarak, kişisel kanaat veya duyguların dışında ele alma niteliği anlamıyla nesnellik, varolmak için zihne ve insanın öznel değerlendirmelerine bağlı olmayan fiziksel gerçekliğin veya bilginin, genel geçerliliği anlamında, epistemolojik değerini nitelemek için kullanılan bir kavramdır.

Noema: Bilinç yaşantısında olana karşılık gelmekte olup, bilinç ediminin özsel yönelimsel karakteri anlamında, yönelimsel yaşantının anlamına ya da kastedilen olarak nesneye gönderme yapar. Dolayısıyla Husserl'e göre, noema, içkin bir biçimde algılama, yargılama, sevme gibi bütün zihinsel süreçlerde (algılanan olarak algılanan, yargılanan olarak yargılanan ve sevilen olarak sevilen şekliyle) mevcut olup, anlam nosyonunun genişletilmiş haline gönderme yapan yönelimsel bir kendilik olarak değerlendirilebilir.

Noematik: Husserl'in, bilinç edimlerinin özsel yapılarına tekabül eden nesnel kendilik olarak ele aldığı noema'ya ait olan anlamına gelir. Buna göre noematik, noetik edimlerde zuhur eden bilinç içeriğini (noema) niteler; inanılan, nefret edilen, sevilen ve istenen vb. nesnelere gönderme yapar.

Noesis: Somut bir biçimde tam maksatlı zihinsel süreci (ya da başka bir ifadeyle yönelimsel edimi) ya da başka bir söyleyişle, bilinç edimlerinin özsel yapılarını ifade eden noesis kavramı, Husserl tarafından söz konusu sürecin bilinçle ilgili (noetik) unsurlarını keşfetmek için tasarımlanmıştır.

Noetik: Bilinç, akıl veya nous'un aktivitesiyle alakalı, yani noesis'e dair olan anlamına gelen fenomenolojik bir kavramdır. Bu anlamıyla noetik bilincin, inanma, sevme, nefret etme ve isteme gibi yönelimsel edimlerine gönderme yapar.

Öz: Grekçedeki "ousia"dan türetilen öz terimi, bir şeyin gerçek varlığı, özüne içkin olan doğası anlamına gelir. Buna göre öz, kendisi olmaksızın bir şeyin o şey olamayacağı, bir şeyi o şey yapan şeydir ya da başka bir ifadeyle bir şeyin başka bir şey olmasından ziyade, her ne ise o olmasını sağlayan şeydir. Felsefe tarihinde genel olarak bir şeyin özsel doğası şeklinde anlaşılan öz teriminin fenomenololide de oldukça önemli bir kullanım alanı vardır. Husserl yazılarında öz terimini sıklıkla, şeylerin mevcudiyetine karşıt olarak, nelikleri, yani özsel doğalarına gönderimde bulunurken kullanır ve Husserl'e göre, temel veya ideal özlere fenomenolojik sezgi yoluyla ulaşılır.

Özgörü: Genel olarak kavrayış yeteneğine gönderme yapan bu kavram, Husserl'de özlerin yani bilinç fenomenlerinin, saf bir sezgi içerisinde, görülmesi anlamında ve böyle bir görüyü sağlayan yeti için kullanılır. Husserl'e göre, bir nesne sezgisel olarak tam bir verilmişlik anlamında açıklık kazandığı taktirde, artık söz konusu verilen şey "öz"dür. Böyle bir özgörüde öz, varolan olarak değil, fakat özvarlığı olarak kavranır.

Öznellik: En genel kullanımıyla, kişisel his, zevk ve kanaatlere dayanma anlamına gelen ve bu yüzden de empirist veya pozitivist gelenek tarafından öznel-nesnel bilgi ya da olgu-değer ayrımına bağlı olarak nesnel olan lehine kurtulunması gerekeni de imleyen öznellik, ayrıca özellikle idealist birtakım felsefelerde varolmak için zihne bağlı olma durumunu ifade eder. Her ne kadar söz konusu empirist gelenek tarafından eleştirilse de Descartes başta olmak üzere, rasyonalist düşünürlerin hemen tamamı felsefelerini, öznelliği hareket noktası olarak alarak tesis etme cihetine gitmiştir. Husserl söz konusu olduğunda ise, öznellik, hemen hiçbir filozofta görülemeyecek kadar büyük bir önem kazanır. Bilgi teorisi bağlamında Descartes'ı takip edip, fenomenolojisini bu doğrultuda tesis eden Husserl'e göre, öznellik, insanların bilimsel başarıları ve nesnel olduğu düşünülen gerçeklik de dahil olmak üzere, her şeyin kaynağında bulunmaktadır. Husserl'in transandantal redüksiyon yoluyla ulaşmış olduğu, transandantal ben veya transandantal öznellik, Kartezyen şüphenin şüphe edenin varlığına teşmil edilmesinden ziyade, kendisi ayraca alınamayandır. Bundan dolayı da transandantal öznellik göreli olmayandır, aksine gerçek dünya, özü açısından düşünüldüğünde varlığını transandantal öznellik ya da sübjektiviteye borçludur. Zira gerçek dünya, varolan bir gerçeklik olarak anlamına ancak, transandantal sübjektivitenin yönelimsel anlam üretimi temelinde sahip olabilir.

Redüksiyon: Türkçeye indirgeme olarak çevrilen ve fenomenolojinin köşe taşlarından biri olan bu terim, temelde Husserl'in, bilginin kaynağına ulaşmak amacıyla kullandığı bir terim olarak, varolanların "transandantal ben"e geri götürülmesi anlamına gelir. Buna göre, dünyanın orijini, "transandantal ben"e ait bilinç edimleri olup, dünya söz konusu bilinç edimleri yoluyla inşa edilmiş olduğundan bilincin bir şeye yönelip onu inşa etmesinin dışında, bilinç ilişkilerinden ayrı nesnel bir gerçeklik söz konusu olamaz. Epokhe terimiyle de bağlantılı olarak anlaşılması gereken redüksiyon, fenomenolojik bir yöntem olarak da, epokhe yoluyla ortadan kaldırılan dünyanın, bilince geri götürülmek suretiyle yeniden inşa edilmesi anlamına gelir.

Sezgi: Genel olarak, içe doğma, muhakeme yapmaksızın mevcut olmayan bir şeyi sezme, bir şeyi doğrudan doğruya anlama yeteneğine gönderme yapan sezgi kavramının Husserl felsefesi açısından hayati bir önemi vardır. Zira sezgi yoluyla Husserl, rasyonalist ve empirist bilgi teorileri arasındaki gerilimi, fiili deneyimin kesinliğini hiçbir biçimde aşmayacak yanılmaz bir bilgiye ulaşmak suretiyle bir çözüme kavuşturduğunu düşünür. Husserl'de ele alındığı şekliyle sezgi, zorunlu bir şekilde içkin bir nesne veya içeriğe sahip olan bilinç durumu veya edimidir. Sezgilerin en ayırt edici özelliği ise, onların içerik veya nesnelerinin bilince doğrudan doğruya sunulmasıdır. Husserl bununla iki şeyi, ilk olarak bir sezginin içeriğinin, gerçekte ne ise o olarak sunulduğunu ve ikinci olarak da sezgilerin içeriklerinin hareketsiz olduğunu vurgulamaktadır.

Solipsizm: Latincedeki yalnız başına anlamındaki solus ipse ifadesinden gelen ve Türkçede tek bencilik olarak kullanılan terim, birinci şahsın deneyimine indirgenemez metafizik bir rol atfeden teorileri nitelemek için kullanılır. (Örneğin, "Yalnızca ben varım", "dünya, benim dünyamdır", "bilebileceğim yegâne obje kendi zihnimdir" vb. ifadeler solipsist bir karaktere sahiptir.) Buna göre, solipsizm, epistemolojide, insanın kendi beni veya bilinç içeriklerinden başka bir şeyi bilemediğini, bilginin zihin hallerinin bilgisi olduğunu ve dolayısıyla da, insanın kendi zihin hallerinin dışında herhangi bir şeyin varolduğunu savunamayacağını ileri süren teorilere; ontolojide ise, insanın kendi beni, bilinç içerikleri ve zihin halleri dışında hiçbir şeyin varolmadığını savunan görüşe gönderme yapar.

Tamalgı: Leibniz tarafından bilerek idrak etme anlamında, algılamanın ya da idrak etmenin karşısına konulan bu kavram Husserl felsefesinde,

doğrudan doğruya idrak etme, algının algısı ve bir şeyin bir şey olarak huzura çıkması anlamına gelir. Buna göre, genel kullanımı bağlamında tamalgı, "Algının, algılanmış olanın kavranmasından, tanınmasından meydana gelen son ve açık evresi"dir.

emsil: Sözlük anlamıyla, herhangi bir şeyin, yeni veya ikinci bir sunumuna gönderme yapan ve oldukça geniş bir anlam alanını kuşatan "temsil" kavramı, modern düşüncede, bir bireyin diğer bireyleri temsili anlamında vekâlete; bir ressamın gözlemlediklerini tuval üzerine yansıtması anlamında benzerliğe, bir yazarın düşüncelerini kâğıda dökmesi anlamında tekrara, fotokopinin fotokopisi çekilen şeyi yansıtması anlamında kopyalama benzeri birçok görünüme sahip olup, modern sosyal disiplinlerin tamamında oldukça önemli bir yer işgal eder. Epistemolojik bağlamda ele alındığında temsil, dış dünyanın teorileştirilebilecek bir yapıya sahip olduğu varsayımına dayanır. Buna göre temsil, şeylerin dış dünyada bizden bağımsız bir gerçekliğe sahip olduğu ve bizlerin onları evrensel bir şey, hakikat ve gerçeklik olarak teorileştirebileceğimiz fikriyle bağlantılı bir kavram olup, özellikle Kartezyen geleneğin temel kabullerinden biridir.

Transandantal Felsefe: Daha sonraki transandantalizm literatürü veya felsefesinden türetilen bir felsefe olarak transandantal felsefe, Grek filozofu Platon tarafından geliştirilen ve duyusal deneyimin ötesine yükselme durumu anlamındaki aşkınlık, yücelik ve üstünlük anlamındaki transcendence kavramına dayandırılır. Bu kavram ekseninde Platon, bir şey olarak tasvir edilemeyen ve yalnızca sezgi yoluyla bilinebilir olan mutlak iyiliğin varlığını onaylar. Bununla birlikte transcendent ve transcendental arasındaki ilk teknik ayrımı Kant yapmış olup, o, ilk terimle, insani deneyimin ötesinde olan ve bilinmesi söz konusu olmayan Tanrı ve ruh gibi kendiliklere; ikinci terimle ise, öncelikli düşünce formlarına, yani bilme yetisinin, algılarını formüle etme yeteneğini sağlayan ve deneyimi anlaşılabilir kılan iç ilkelere işaret etmiştir. Buna göre transandantal terimi, bağımsız bir deneyim olarak, bilginin sezgisel veya a priori temelleriyle ilgili olan anlamına, transandantal felsefe terimi ise, insanın bilme yetisinin sınırlarının araştırıldığı, saf aklın eleştirisine, yani saf aklı konu alan ve aklın temel kavram ve kategorilerini ortaya koyan a priori analizine tekabül eder.

Transandantal Fenomenoloji: Transandantal fenomenoloji Alman filozofu Edmund Husserl'in ve onun eski asistanları Edith Stein ve Eugen Fink'in çalışmalarına gönderme yapar ve gerçek bilgiyi mümkün kılan

zihinsel temellere dair bir araştırma anlamına gelir. Husserl, fenomenoloji ve transandantal ifadelerini, fenomenlerin tasvir edildiği eidetik redüksiyonun özel yöntemini tanımlamak için birbiriyle yer değiştirebilir bir biçimde kullanır. Husserl'e göre transandantal fenomenoloji, dış dünyaya ve hatta kendimize dair tüm yargıların ayraç içerisine alınması yoluyla, elde edilen transandantal bilinçteki idrak edilebilir bütün fenomenlerin kesin bilimi olarak tanımlanabilir. Transandantal fenomenoloji kapsamında geçen temel kavramlar ise, yönelimsellik, eidetik redüksiyon ve anlamın oluşturulmasıdır.

Ufuk: Görülebilir bir alanın veya daha genel bir ifadeyle de herhangi bir farkındalık alanının belirsiz kenar veya sınırı anlamına gelen terimdir. Fenomenolojik bağlamı dikkate alındığında ise ufuk, belirli bir şeyin, o şey olmayı bırakmaksızın, değiştiği sınırlara gönderme yapar. Husserl'e göre, her yönelimsel nesne, bazı boyutlar altında tezahür eder fakat bu tezahür, başka türlü de olabileceği diğer mümkün tarzlara yönelik zımni imaları da içerir, yani her ima, mümkün imalar anlamında diğerinin bir ufku tarafından kuşatılır. Biz, verili bir deneyimin yönelimsel nesnesinin yapısı içinde, aktüel olarak açık bir biçimde mevcut bir objenin bu boyutlarıyla, yalnızca zımni bir biçimde mümkün olarak varolan boyutlarını ayrıt edebiliriz. Her yönelimsel nesne, bulanık bir biçimde anlaşılmasına rağmen, yine de bu nesnenin deneyiminde sunulan ve onun doğasının belirlenmesine yardımda bulunan "imkânların boş bir ufku" tarafından kuşatılır.

Verilmişlik: Olağan kullanımı içerisinde, verilmişlik belirli bağlam-bağımsız olguların bize dünya tarafından verildiğine gönderme yapar. Söz konusu olağan kullanımın empirist bir epistemolojiyle beslenip, özne-nesne düalizminin sınırları içerisinde kalması, dolayısıyla da bilginin öznellik içerisindeki kaynağının unutulması nedeniyle, fenomenolojide verilmişlik nesnenin ve anlamın teori öncesi bir refleksiyonla bilince doğrudan doğruya verilmesi anlamında, yönelimsel bir karaktere sahiptir. Fenomenolojide bilincin yönelimsel karakteri ve nesnelerin de yönelimsel mevcudiyeti dikkate alındığından ötürü, bilen özneden ayrı bir varolan söz konusu edilmeyip, varolan sözcüğünün yerine, bilinç edimlerine verilmiş olma anlamında verilmişlik sözcüğü kullanılır.

Yaşam-Dünyası: Yaşanan deneyimin dünyası olarak yaşam-dünyası fikri, Husserl'in, en son ve büyük ölçüde ölümünden sonra yayımlanmış olan Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji adlı çalışmasından türetilen bir kavram olup, Husserl tarafından, "doğrudan

deneyimin dünyası", "hâlihazırda orada" olan, "önceden verilen" dünya, "doğal, asli tutum" içerisinde kavranan dünya ve "orijinal doğal yaşam"ın dünyası şeklinde tasvir edilir. Husserl, (1) Greklerden ödünç alınan, yaşama yönelik teorik tutumumuz ile, (2) tüm kuramlaştırmaların kendisine dayandığı ve kendisi yoluyla tüm kuramlaştırmaların nihai olarak türetildiği yaşama yönelik doğal, teori öncesi tutumumuz arasında eleştirel tarihsel ve fenomenolojik bir ayrım yapar. Söz konusu ayrımın amacı ise, birbirinden ayrılıp, teknikleşmek suretiyle kaynaklarına yabancılaşan modern bilimleri tekrar kaynaklarına geri götürmektir. İşte Husserl'in, teori öncesi bir tutum içerisinde, temelde sezilebilen bir evren, asli bir açıklıklar alanı olduğunu vurguladığı yaşam-dünyası, kendisine yönelik bilincin algıda açıkça verildiği "kendinde şey" olup, dolayımsız mevcudiyet içinde deneyimlenen ve sezginin bütün diğer tarzlarının ise, söz konusu "kendinde şeyin" bir tezahürü olduğu bir dünya olarak, gerek Avrupa bilimlerinin gerekse Avrupa insanlığının içine düştüğü krizi önleme niyetiyle geliştirilmiş fenomenolojik bir kavramdır.

Yeterlilik: Fenomenolojik bir analizin ne kadar iyi doğrulandığı hususundaki yargıyı ifade eder. Fenomenolojik doğrulama, fazla açık olmayan bir bilinç sürecinin, daha açık bir bilinç süreciyle tamamlanıp, aydınlatıldığı, tamamlamaya dayanır. Örneğin, bir noemada içkin birçok imkânı görmek, yalnızca tek bir imkânı görmekten daha yeterlidir, fakat birçok imkânın yeterliliği bireysel imkânların zorunluluğu üzerine inşa edilir. Buna göre yeterliliğin temeli zorunluluktur.

Yönelimsel Mevcudiyet: Bilincin yönelimsel nesnesi gerçek olmadığı zaman, bu nesnenin, yönelimsel bir mevcudiyete sahip olduğu anlamına gelen fenomenolojik bir nitelemeyi ifade eder. Buna göre bir nesnenin yönelimsel mevcudiyeti, onun zihinsel edimde mevcut olduğu anlamına gelir.

Yönelimsellik: Husserl'in hocası Brentano'dan ödünç alıp kullanıma soktuğu bir kavram olan yönelimsellik, Kartezyen, Hobbes ve Lockeçu yaklaşımların, adeta kapalı bir kapmışçasına ele aldıkları bilinç kavramlaştırmalarına karşıt bir biçimde, her bilinç ediminin, bir nesneye yönlendirildiğini ve bilincin de özünde bir şeyin bilinci olduğunu anlatmak için kullanılan fenomenolojik bir kavramdır. Buna göre yönelimsellik, bilincin, nesnesine yönelmişliğini, her bilinç yaşantısının kendi nesnesini içerdiğini ve bu yüzden de her bilinç yaşantısının bir şeyin bilinci olduğunu ifade eder. Her bilinç deneyimi iki kutupludur: Kendisini özne veya bene

sunan bir nesne vardır. Bunun anlamı, (hayal etme, algılama, hatırlama vb.) bütün düşünmenin daima bir şey hakkında olduğudur. Bu tüm eylemler için geçerli olup, kavrama bir şeye yönelik kavrama, duyma bir şeyi duyma, işaret etme de bir şeyi işaret etmedir.

Zihin Felsefesi: Felsefenin, genel olarak zihinsel fenomenlerin doğasıyla; özelde de bilinç, duygu, algı, eylem, akılyürütme, yönelim, inanç, hafıza vb. zihinsel oluşum veya fenomenlerle ilgilenen branşı. Fenomenolojinin, zihin felsefeleri açısından önemli olan ve bir anlamda da zihin felsefelerine kaynaklık teşkil eden boyutu ise, bilincin yönelimsel karakterine yapmış olduğu vurguda açığa çıkar. Zira fenomenolojide algı, düşünce, inanç, umut, korku vb. türden, zihinsel yaşamımızı oluşturan hemen tüm olaylar bir şey hakkında olma karakteristik özelliğine sahiptir. Söz konusu karakteristik özellikten dolayı, her zihinsel durum veya deneyim, kendisinden ziyade bir şeyin temsilidir ve o şeyin anlamını verir. İşte zihin veya bilincin söz konusu temsil edici karakteri olan yönelimselliğe yapılan vurgu, fenomenolojiyi zihin felsefeleri açısından da önemli kılan boyutu oluşturur.

Zorunlu: Bir şeyi şu veya bu şey olarak anlamakla ilgili deneyimsel iddiayı tamamlamak için tekrar tekrar kendisine dönülen şey, zorunlu diye nitelenir. Bilgi söz konusu olduğunda bu terim kesin, şüphe götürmez bilgi, yani doğruluğundan hiçbir biçimde şüphe duyulmayan, zorunlu olarak doğru olan bilgiye sıfat şeklinde kullanılır.

KAYNAKÇA

AKARSU, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılâp Kitabevi, Altıncı Baskı, İstanbul.

BAYER, Christian, "Edmund Husserl", Stanford Encyclopedia of Philosophy,

(http://plato.stanford.edu

14.03.2006).

BAYNES, Kenet, "Crisis and Life-World in Husserl and Habermas", Crisis in Continental Philosophy (ed. Arleen B. Dalley, Charles E. Scott and P. Hollery Roberts), State University New York Press, New York, 1990.

BELL, David, Husserl, Rotledge, London and New York, 1999.

BLACKBURN, Simon, "Intentionality", The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1996,

(www.oxfordreference.com).

BRENTANO, Franz, "Genuine and Fictitious Objects" (trans. by D. B. Terrell), Realism and the Background of Phenomenology (Roderick M. Chisholm), Free Press, Glencoe) 1960.

BRENTANO, Franz, "The Distinction Between Mental and Physical Phenomena" (trans. by D. B. Terrell), Realism and the Background of Phenomenology (Roderick M. Chisholm), Free Press, Glencoe, 1960.

BUBNER, Rüdiger, Modern Alman Felsefesi, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1993.

BUCKLEY, Philip R., Husserl, Heidegger and The Crisis of Philosophical Responsibility, Kluwer Academic Publishers, Boston and London, 1992.

CARR, David, "The Life–World Revisited", Husserl's Phenomenology: A Textbook, (ed. J. N. Mohanty and William R. McKenna), Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Washington, D. C., 1989.

CASEMENT, William, "Husserl and The Philosophy of History", History&Theory, Vol. 27, Issue 3, 1988.

CEVİZCİ, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.

ÇİĞDEM, Ahmet, Bir İmkân Olarak Modernite, İletişim, Yay. İstanbul, 1997.

ELVETON, Roy, "Edmund Husserl", The Literary Encyclopedia, 26. Eylül 2003, The Literary Dictionary Company, 24.3.2006,

(http://www.litencyc.com).
FARBER, Marvin, "Fenomenoloji" (çev. Deniz Kanıt), Felsefe Tartışmaları, 25. Kitap, İstanbul, 1999.
FOLLESDAL, Dagfinn, "Husserl, Edmund (1859-1938)", Routledge Encyclopedia of Philosophy (ed. Edward Craig), Routledge Press, London and New York, 1998.
FOLLESDAL, Dagfinn, "Husserl's Notion of Noema", The Journal of Philosophy, Vol. 66, No. 20, Oct. 1969.
HELD, Klaus, "Husserl's Phenomenology of the Life World" (trans. by Lanei Rodemeyer), The New Husserl: A Critical Reader (edited by Donn Welton), Indiana University Press, Bloomington, 2003.
HITTIKA, Jaakko, "The Phenomenological Dimension", The Cambridge Companion to Husserl (ed. Barry Smitj and David Woodruf Smith), Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
HONDERICH, Ted, The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1995.
HUSSERL, Edmund, "Noesis and Noema", The Phenomenology Reader (ed. Dermot Moran and Timothy Mooney), Routledge, London, 2002.
HUSSERL, Edmund, "Phenomenology and Anthropology" (trans. Richard G. Schmitt), Realism and the Background of Phenomenology. (ed. Roderick M. Chisholm), Free Press, Glencoe, 1960.
HUSSERL, Edmund, "Phenomenology" (trans. by C. V. Solomon), Realism and the Background of Phenomenology (Roderick M. Chisholm), Free Press, Glencoe, 1960.
HUSSERL, Edmund, "The Phenomenology of Internal Time Consciousness", The Phenomenology Reader (ed. Dermot Moran and Timothy Mooney), Routledge, London, 2002.
HUSSERL, Edmund, "The Vienna Lecture, Philosophy and the Crisis of European Humanity", The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology (trans. by David Carr), Northwestern University Press, Evanston, 1970.
HUSSERL, Edmund, Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, (trans. by Dorion Cairns), Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1960.

HUSSERL, Edmund, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders (çev. Harun Tepe), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.

HUSSERL, Edmund, On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (trans. by John B Brough), Kluwer Academic Publishers, London, 1990.

HUSSERL, Edmund, The Shorter Logical Investigations, (trans. by J. N. Findlay), Routledge, London and New York, 2001.

HUSSERL, Edmund, Ideas I Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (trans. by F. Kersten), Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1983.

HUSSERL, Edmund, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe (çev. Tomris Mengüşoğlu), YKY, İstanbul, 1995.

HUSSERL, Edmund, Logical Investigations (trans. by J. N. Findlay), Routledge, London, 1976.

HUSSERL, Edmund, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology (trans. by David Carr), Northwestern University Press, Evanston, 1970.

İNAM, Ahmet, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Vadi Yayınları, Ankara, 1995.

KEARNEY, Richard, "Edmund Husserl", Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism, Manchester University Press, New York, 1994.

LANDGREBE, Ludwig M., "Edmund Husserl", Encyclopædia Britannica, from Encyclopædia Britannica Online,

(http://search.eb.com/eb/article-3420)

4.03.2006.
LARGE, William, "The Noesis and Noema",

(http://www.arasite.org/noesis.htm),

09.11.2005,
LAWLOR, Leonard, Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2002.
LYONS, William, Approaches to Intentionality, Clarendon Press, Oxford, 1995.
LYOTARD, Jean–Francois, Phenomenology, (trans. by Brian Beakley), State University New York Press, New York, 1991.
MAGEE, Bryan, Büyük Filozoflar, (çev. Ahmet Cevizci) Paradigma Yayınları, İstanbul, 2000.
MAX van Manen, Phenomenology Online Glossary, "Lifeworld" 2000,

(http://www.phenomenologyonline.com).

MCCLAMROCK, Ron, "Irreducibility and Subjectivity", Philosophical Studies, 1994,

(http://www.albany.edu)

25.12.2005.

MCINERNEY. Peter K., Time and Experience, Temple University Press, Philadelphia, 1991.

MOHANTY, "The Development of Husserl's Thought", The Cambridge Companion to Husserl (ed. Barr Smith and David Woodruff Smith), Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

MORAN, Dermot, Introduction to Phenomenology, Rotledge Press, New York and London, 2000.

PIERRE, Keller, Husserl and Heidegger on Human Experience, Cambridge University Press, New York, 1999.

PRIEST, Stephen, "Husserl's Concept of Being: From Phenomenology to Metaphysics", German Philosophy Since Kant (ed. Anthony O'Hear), Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

RAVAL, R. K., "An Essay on Phenomenology", Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 33., No. 2. (Dec., 1972).

RIDLING, Zaine, Philosophy Then and Now: A Look Back at 26 Centuries of Thought, Access Foundation, 2001.

ROSENAU, Pauline Marie, Post- Modernizm ve Toplum Bilimleri, (çev. Tuncay Birkan), Bilim ve Sanat, Ankara, 1998.

SAWICKI, Marianne, "Edmund Husserl (1859–1938)", Internet Encyclopedia of Philosophy 2006,

(http://www.iep.utm.edu/h/husserl.htm).

SHAND, John, Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy, UCL Press, London), 1993.

SKIRBEKK, Gunnar; Gilje, Nils, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi (çev. Emrullah Akbaş – Şule Mutlu), Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004.

SMITH, A. D., "Preface", Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations, Routledge, London and New York, 2003.

SOKOLOWSKI, Robert, Introduction to Phenomenology, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.

SWEET, William and Feist, Richard, "Introduction: Husserl, Stein and Phenomenology", Husserl and Stein (ed. William Sweet and Richard Feist), The Council for Research Values and Philosophy, Washington, 2003.

TAMINIAUX, Jacques, Metamorphoses of Phenomenological Reduction, Marquette University Press, Milwaukee, 2004.

TITO, Johanna M., "In Praise of Presence: Rethinking Presence With Derrida and Husserl", Philosophy Today, Summer 2001.

WEST, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998.

WHITE, Morton, The Age of Analysis, A Mentor Book, London 1964.

ZAHAVI, Dan, Husserl's Phenomenology, Stanford University Press, Stanford–California, 2003.

ZELTA, Edward N., "Mally's Determinates and Husserl's Noemata", Hicke, 1998.

[1] Smith, A. D., "Preface", Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations, Routledge, London and New York, 2003, s. ix.

[2] Bkz., Landgrebe, Ludwig M., "Edmund Husserl", Encyclopædia Britannica, Encyclopædia Britannica Online,

(http://search.eb.com/eb/article-3420

14.03.2006).

[3] Smith, a.g.e., s. x.

[4] Elveton, Roy, "Edmund Husserl", The Literary Encyclopedia, 26 Eylül 2003, The Literary Dictionary Company, 24.3.2006,

(http://www.litencyc.com/ php/speople.php?rec=true&UID=2274).

[5] Bkz., Landgrebe, Ludwig M., "Edmund Husserl", Encyclopædia Britannica, Encyclopædia Britannica Online,

(http://search.eb.com/eb/article-3420

14.03.2006).

[6] Mohanty, "The Development of Husserl's Thought", The Cambridge Companion to Husserl (ed. Barr Smith and David Woodruff Smith), Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 47.

[7] A.g.e., s. 48.

[8] Kearney, Richard, "Edmund Husserl", Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism, Manchester University Press, New York, 1994, s. 12-13.

[9] Bkz., Landgrebe, a.g.m.

[10] Mohanty, a.g.e., s. 45.

[11] Bkz. Husserl, Edmund, The Shorter Logical Investigations, (trans. by J. N. Findlay), Routledge, London and New York, 2001.

[12] Kearney, a.g.e., s. 13.

[13] Bkz., Bayer Christian, "Edmund Husserl", Stanford Encyclopedia of Philosophy,

(http://plato.stanford.edu

14.03.2006).

[14] Sawicki, Marianne, "Edmund Husserl (1859–1938)", Internet Encyclopedia of Philosophy 2006,

(http://www.iep.utm.edu/h/husserl.htm).

[15] Moran, Dermot, Introduction to Phenomenology, Rotledge Press, New York and Londra, 2000, s. 75-76.

[16] Mohanty, a.g.e., s. 57.

[17] Moran, a.g.e., s. 78.

[18] Bkz, Bayer, a.g.m.

[19] Husserl, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe (çev. Tomris Mengüşoğlu), YKY, İstanbul 1995.

[20] Bkz. Bayer, a.g.m.

[21] Moran, a.g.e., s. 60.

[22] Mohanty, a.g.e., s. 61.

[23] Husserl, Ideas I Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (trans. by F. Kersten), Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1983, s. 37, 46.

[24] A.g.e., s. 167.

[25] Mohanty, a.g.e., s. 62.

[26] Mohanty, a.g.e., s. 63-64.

[27] Bkz., Landgrebe, a.g.m.

[28] Moran, a.g.e., 82.

[29] Bkz., Elveton, a.g.m.

[30] Moran, a.g.e., s. 84; Bkz., Bayer, a.g.m.

[31] Moran, a.g.e., s. 84.

[32] Mohanty, a.g.e., s. 67-68.

[33] Moran, a.g.e., s. 84.

[34] Bkz., Elveton, a.g.m.

[35] Bkz., Landgrebe, a.g.m.

[36] Moran, a.g.e., s. 86.

[37] Smith, a.g.e., s. xii.

[38] Bkz., Landgrebe, a.g.m.

[39] "Edmun Husserl",

(http://www.shef.ac.uk/content/1/c6/04/12/31/PHI325-WEB-6.doc,

The University of Sheffield), 22.03.2006.

[40] Bubner, Rüdiger, Modern Alman Felsefesi, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 37-38.

[41] A.g.e., s. 29, 38.

[42] Moran, a.g.e., s. 87-88; bkz., Elveton, a.g.m.

[43] Bkz., Elveton, a.g.m.; Landgrebe, a.g.m.

[44] Buckley, Philip R., Husserl, Heidegger and The Crisis of Philosophical Responsibility, Kluwer Academic Publishers, Boston and London, 1992, s. 9.

[45] A.g.e., s. 33.

[46] A.g.e., s. 9.

[47] Bubner, Rüdiger, Modern Alman Felsefesi (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, İstanbul, 1993, s. 20–21.

[48] Carr, David, "The Life–World Revisited", Husserl's Phenomenology: A Textbook (ed. J. N. Mohanty and William R. McKenna), Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, Washington, D. C. 1989, s. 293.

[49] Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology (trans. by David Carr), Northwestern University Press, Evanston, 1970, s. 46–47.

[50] A.g.e., s. 51.

[51] A.g.e., s. 48–49.

[52] A.g.e., s. 11–13.

[53] A.g.e., s. 9..

[54] Zahavi, Dan, Husserl's Phenomenology, Stanford University Press, Stanford–California, 2003, s. 126.

[55] Husserl, a.g.e., s. 5–6.

[56] Husserl, a.g.e., s. 12–13.

[57] Kearney, Richard, "Edmund Husserl", Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism, Manchester University Press, New York, 1994, s. 13.

[58] Husserl, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe (çev. Tomris Mengüşoğlu), YKY, İstanbul, 1995, s. 38.

[59] Husserl, Ideas I Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (trans. by F. Kersten), Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1983, s. 35–36.

[60] Kearney, a.g.e., s. 15–16.

[61] Husserl, a.g.e., s. 36–38.

[62] Lyotard, Jean–Francois, Phenomenology, (trans. by Brian Beakley), State University New York Press, New York, 1991, s. 38.

[63] Kearney, a.g.e., s. 18.

[64] Husserl, "The Vienna Lecture, Philosophy and the Crisis of European Humanity", The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, s. 271.

[65] Tepe, Harun, "Giriş", Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, s. 13.

[66] Husserl, "Phenomenology" (trans. by C. V. Solomon), Realism and the Background of Phenomenology (Roderick M. Chisholm), Free Press, Glencoe, 1960, s. 118–19.

[67] İnam, Ahmet, Edmund Husserl Felsefesinde Mantık, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 84–85.

[68] A.g.e., s. 86–87.

[69] Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, s. 70.

[70] Honderich, Ted, The Oxford Companion to Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1995, s. 382.

[71] Husserl, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe, s. 44–45.

[72] Zahavi, Dan, Husserl's Phenomenology, Stanford University Press, Stanford–California, 2003, s. 8.

[73] Husserl, Edmund, The Shorter Logical Investigations, (trans. by J. N. Findlay), Routledge, London and New York, 2001, s. 38–39.

[74] Zahavi, a.g.e., s. 9.

[75] A.g.e., s. 10.

[76] Husserl, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe (çev. Tomris Mengüşoğlu), YKY, İstanbul, 1995, 38.

[77] Casement, William, "Husserl and The Philosophy of History", History&Theory, Vol. 27, Issue 3, 1988, s. 229.

[78] A.g.e., s. 230.

[79] Husserl, a.g.e., s. 63–65.

[80] Buckley, a.g.e., s. 18.

[81] A.g.e., s. 19.

[82] Husserl, a.g.e., s. 65–67.

[83] Casement, William, a.g.m., s. 231.

[84] Shand, John, Philosophy and Philosophers: An Introduction to Western Philosophy, UCL Press, London, 1993, s. 233.

[85] Husserl, "The Vienna Lecture, Philosophy and the Crisis of European Humanity", a.g.e., s. 275-276.

[86] Husserl, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe, s. 33.

[87] Husserl, "Phenomenology and Anthropology" (trans. Richard G. Schmitt), Realism and the Background of Phenomenology. (Ed. Roderick M. Chisholm), Free Press, Glencoe, 1960, s. 130-131.

[88] Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, s. 11.

[89] Husserl, "Phenomenology and Anthropology", s. 131.

[90] Husserl, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe, s. 36.; West, David, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş, (çev. Ahmet Cevizci), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1998, s. 126.

[91] Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, s. 34.

[92] Husserl, Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, (trans. by Dorion Cairns), Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1960, s. 1–2, 4.

[93] Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, s. 34-35.

[94] Husserl, "Phenomenology and Anthropology", s. 132.

[95] Husserl, Cartesian Meditations, s. 20.

[96] Magee, Bryan, Büyük Filozoflar, (çev. Ahmet Cevizci) Paradigma Yayınları., İstanbul, 2000, s. 264.

[97] Lyotard, a.g.e., 40.

[98] Husserl, "Phenomenology and Anthropology", s. 137.

[99] A.g.y., s. 140.

[100] Husserl, Cartesian Meditations, s. 152–153.

[101] A.g.e., s. 154-156.

[102] Ridling, Zaine, Philosophy Then and Now: A Look Back at 26 Centuries of Thought, Access Foundation, 2001, s. 442.

[103] Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İnkılâp Kitabevi, 6. Baskı, İstanbul, s. 88-89.

[104] Husserl, Edmund, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders (çev. Harun Tepe), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s. 45.

[105] Sokolowski, Robert, Introduction to Phenomenology, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 13.

[106] Taminiaux, Jacques, Metamorphoses of Phenomenological Reduction, Marquette University Press, Milwaukee, 2004, s. 8.

[107] Kearney, Richard, "Edmund Husserl", Modern Movements in European Philosophy: Phenomenology, Critical Theory, Structuralism, Manchester University Press, New York, 1994, s. 13.

[108] Sokolowski, a.g.e., s. 14.

[109] A.g.e., s. 15.

[110] Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, s. 53.

[111] Husserl, The Shorter Logical Investigations, s. 86.

[112] Kearney, a.g.e., s. 14.

[113] Hittika, Jaakko, "The Phenomenological Dimension", The Cambridge Companion to Husserl (ed. Barry Smitj and David Woodruf Smith), Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 86.

[114] Husserl'den aktaran Hittika, a.g.e., s. 87.

[115] Ridling, a.g.e., s. 448.

[116] Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, s. 69.

[117] Hittika, a.g.e., s. 87.

[118] Husserl'den aktaran Hittika, a.g.e., s. 88.

[119] Farber, Marvin, "Fenomenoloji" (çev. Deniz Kanıt), Felsefe Tartışmaları, 25. Kitap, İstanbul, 1999, s. 133-134.

[120] A.g.m., s. 136.

[121] Sweet, William and Feist, Richard, "Introduction: Husserl, Stein and Phenomenology", Husserl and Stein(ed. William Sweet and Richard Feist), The Council for Research Values and Philosophy, Washington 2003, s. 3.

[122] McIntyr, Ronald and Smith, David Woodruff, "Theory of Intentionality", Husserl's Phenomenology: A Textbook, s. 147.

[123] Blackburn, Simon, "Intentionality", The Oxford Dictionary of Philosophy, Oxford University Press, Oxford, 1996,

(http://www.oxfordreference.com).

[124] Crane, Tim, "Brentano's Concept of Intentional Inexistence",

(http://www. homepages.ucl.ac.uk

06.12.2005).

[125] Moran, Dermot, Introduction to Phenomenology, Rotledge Press, New York and London, 2000, s. 47.

[126] A.g.e., s. 47-48.

[127] Brentano, Franz, "The Distinction Between Mental and Physical Phenomena" (trans. by D. B. Terrell), Realism and the Background of Phenomenology. (Roderick M. Chisholm), Free Press, Glencoe, 1960, s. 52.

[128] A.g.e., s. 53

[129] A.g.e., s. 57-58.

[130] Moran, a.g.e., s. 50.

[131] Brentano, Franz, "Genuine and Fictitious Objects" (trans. by D. B. Terrell), Realism and the Background of Phenomenology (Roderick M. Chisholm), Free Press, Glencoe, 1960, s. 71.

[132] A.g.e., s. 73.

[133] Lyons, William, Approaches to Intentionality, Clarendon Press, Oxford, 1995, s. 80-81.

[134] A.g.e., s. 158.

[135] Husserl, Ideas I Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, s. 199.

[136] A.g.e., s. 200.

[137] Sokolowski, a.g.e., s. 8.

[138] McInerney. Peter K., Time and Experience, Temple University Press, Philadelphia 1991, s. 94.

[139] Husserl, "Phenomenology" (trans. by C. V. Solomon), Realism and the Background of Phenomenology (Roderick M. Chisholm), Free Press. Glencoe 1960, s. 119.

[140] A.g.e., s. 120.

[141] Kearney, a.g.e., s. 25.

[142] A.g.e., s. 26.

[143] McIntyr, Ronald and Smith, David Woodruff, a.g.e., s. 150.

[144] Priest, Stephen, "Husserl's Concept of Being: From Phenomenology to Metaphysics", German Philosophy Since Kant(ed. Anthony O'Hear), Cambridge University Press, Cambridge, 1999, s. 213.

[145] A.g.e., s. 220.

[146] Husserl, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe, s. 57.

[147] Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, s. 84.

[148] Large, William, "The Noesis and Noema",

(http://www.arasite.org/noesis.htm 09.11.2005),

Husserl'den alıntı, Husserl, Logical Investigations (trans. by J. N. Findlay), Routledge, London, 1976, s. 565-566.

[149] Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, s. 64.

[150] Husserl, Ideas I Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, s. 60-61.

[151] Husserl, a.g.e., s. 131.

[152] Taminiaux, a.g.e., s. 21.

[153] Husserl, "Phenomenology", a.g.e., s. 121.

[154] Taminiaux, a.g.e., s. 9.

[155] A.g.e., s. 22.

[156] Hittika, a.g.e., s. 101.

[157] Raval, R. K., "An Essay on Phenomenology", Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 33., No. 2., (Dec., 1972), s. 220.

[158] White, Morton, The Age of Analysis, A Mentor Book, London, 1964, s. 104.

[159] Husserl, Cartesian Meditations, s. 25.

[160] Husserl, a.g.e., s. 26; Honderich, a.g.e., s. 383.

[161] Husserl, "Phenomenology", a.g.e., s. 125-126.

[162] A.g.e., s. 126.

[163] Husserl, Cartesian Meditations, s. 31.

[164] Priest, a.g.e., s. 212, 214.

[165] A.g.e., s. 219.

[166] A.g.e., s. 221-222.

[167] Lawlor, Leonard, Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2002, s. 14.

[168] A.g.e., s. 16., Husserl, Cartesian Meditations, s. 31–33.

[169] Kearney, a.g.e., s. 183.

[170] Sokolowski, a.g.e., s. 130.

[171] Ridling, a.g.e., s. 451.

[172] Pierre, Keller, Husserl and Heidegger on Human Experience, Cambridge University Press, New York, 1999, s. 59.

[173] A.g.e., s. 59-60.

[174] A.g.e., s. 60.

[175] Borugh, John, "Phenomenology of Time-Consciousness", Husserl's Phenomenology: A Textbook, s. 253-254.

[176] Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, s. 91.

[177] Sokolowski, a.g.e., s. 130.

[178] Pierre, a.g.e., s. 61.

[179] Sokolowski, a.g.e., s. 130-131.

[180] A.g.e., s. 131-133.

[181] Tito, Johanna M., "In Praise of Presence: Rethinking Presence With Derrida and Husserl", Philosophy Today, Summer 2001, s. 154-155.; Husserl, "The Phenomenology of Internal Time Consciousness", The Phenomenology Reader (ed. Dermot Moran and Timothy Mooney), Routledge, London, 2002, s. 109-110.

[182] Pierre, a.g.e., s. 64.

[183] Borugh, a.g.e., s. 256.

[184] Honderich, a.g.e., s. 383.

[185] Husserl, Edmund, On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (trans. by John B Brough), Kluwer Academic Publishers, London, 1990, s. 172.

[186] Pierre, a.g.e., s. 71-72.

[187] Borugh, a.g.e., s. 258-259.

[188] Held, Klaus, "Husserl's Phenomenology of the Life World" (trans. by Lanei Rodemeyer), The New Husserl: A Critical Reader (ed. by Donn Welton), Indiana University Press, Bloomington, 2003, s. 34.

[189] Held, a.g.e., s. 35-36.

[190] İnam, a.g.e., s. 37.

[191] Gerek bu iki kavramın, gerekse bunlarla ilişkili noetik, noematik gibi diğer kavramların, Türkçede hakkıyla karşılanmasının ya tek bir kelimeyle mümkün olmaması ya da açıklayıcı bir cümleyi gerektirmesinden dolayı çalışmamızda söz konusu kavramlar oldukları şekliyle kullanılacaktır. Bununla birlikte bu kavramların anlamları hakkında burada kabaca da olsa şu bilgileri vermemiz, konumuzun anlaşılması bakımından önem taşır. Husserl'in de ifade ettiği üzere, noesis, somut bir biçimde tam maksatlı zihinsel sürece (ya da başka bir ifadeyle yönelimsel edime) gönderme yapmakta olup, söz konusu sürecin bilinçsel (noetik) unsurlarını bulgulamak için tasarımlanmıştır.Husserl, "Noesis and Noema", The Phenomenology Reader (ed. Dermot Moran and Timothy Mooney), Routledge, London, 2002, s. 145, 148. Noema ise, bilinç yaşantısında olana karşılık gelmekte olup, bilinç ediminin özsel yönelimsel karakteri anlamında, yönelimsel yaşantının anlamına ya da kastedilen olarak nesneye gönderme yapar. (İnam, a.g.e., s. 38) Noema ve noesis'in bu anlamları dikkate alındığında noetik, bilinç, akıl veya nous'un aktivitesiyle alakalı, yani noesis'e dair olana, noematik ise, noema'ya ait olana gönderme yapar.

[192] Ridling, a.g.e., s. 448.

[193] Follesdal, Dagfinn, "Husserl, Edmund (1859-1938)", Routledge Encyclopedia of Philosophy (ed. Edward Craig), Routledge Press, London and New York, 1998.

[194] Raval, a.g.m., s. 224-225.

[195] İnam, a.g.e., s. 38.

[196] Husserl, "Noesis and Noema", a.g.e., s. 136.

[197] Follesdal, Dagfinn, "Husserl's Notion of Noema", The Journal of Philosophy, Vol. 66, No. 20, Oct. 1969, s. 681.

[198] Husserl, "Noesis and Noema", a.g.e., s. 136-137.

[199] Zelta, Edward N., "Mally's Determinates and Husserl's Noemata", Hicke, 1998, s. 21.

[200] Large, William, "The Noesis and Noema".

[201] Husserl, a.g.e., s. 138.

[202] McClamrock, Ron, "Irreducibility and Subjectivity", Philosophical Studies, 1994,

(http://www.albany.edu 25.12.2005).

[203] Follesdal, a.g.m., s. 684-685.

[204] Carr, David, "The Life-World Revisited", Husserl's Phenomenology: A Textbook, s. 303.

[205] Bkz., Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, s. 111, 121-125, 127-137.

[206] Zahavi, a.g.e., s. 125.

[207] Moran, Dermot, Introduction to Phenomenology, Routledge Press, New York and London, 2000, s. 181.

[208] Baynes, Kenet, "Crisis and Life-World in Husserl and Habermas", Crisis in Continental Philosophy (ed. Arleen B. Dalley, Charles E. Scott and P. Hollery Roberts), State University New York Press, New York, 1990, s. 57-58.

[209] Held, Klaus, "Husserl's Phenomenology of the Life World", (trans. by Lanei Rodemeyer), The New Husserl: A Critical Reader (ed. by Donn Welton), Indiana University Press, Bloomington, 2003, s. 32.

[210] Zahavi, a.g.e., s. 126.

[211] A.g.e., s. 33.

[212] Baynes, a.g.e., s. 58.

[213] Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, s. 143.

[214] Moran, a.g.e., s. 182.

[215] Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, s. 109.

[216] A.g.e., s. 127-128.

[217] Baynes, a.g.e., s. 60.

[218] A.g.e., s. 61.

[219] Skirbekk, Gunnar; Gilje, Nils, Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi (çev. Emrullah Akbaş – fiule Mutlu), Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 558.

[220] Casement, a.g.m., s. 234-236.

[221] Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, s. 121, 129-130.

[222] Husserl, "Appendix VII: The Life-World and World of Science", a.g.e., s. 380-381.

[223] Taminiaux, a.g.e., s. 30-31.

[224] Zahavi, a.g.e., s. 137.

[225] A.g.e., s. 138-139.

[226] A.g.e., s. 136.

[227] Carr, David, "Translator's Introduction", The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, s. x1-x1i.

[228] Krş., "Weltanschaung" toplu yazıları, W. Dilthey'ın felsefe ve din araştırmaları, Berlin, Reichel u. Co., 1911.

[229] Benim "Logische Untersuchungen" (Mantık Araştırmaları) adlı eserimin 1. Kitabı.

[230] Dilthey aynı yerde, aynı şekilde tarihsellikten kaynaklanan septisizmi yadsır. Fakat ben onun dünyagörüşü tipleri ve yapıları hakkındaki çok öğretici çözümlemelerinden, septisizme karşı nasıl kesin nedenler bulduğu sanısına vardığını anlamıyorum. Çünkü yukarıda gösterildiği gibi, deneyim alanından bir tinbilim, objektif geçerlik hakkında, ne ondan yana ne de ona karşı bir şey kanıtlayabilir. Eğer empirik tutumu, ki bu sonunda empirik bir anlayışa varır, fenomenolojik bir öztavır ile değiştirilirse durum değişecektir; ve öyle görünüyor ki onun düşüncesini içten harekete getiren de budur.

[231] Aslan, yılan ve keçi başlı mitolojik bir yaratık. (çev. n.)

[232] Husserl "Unwesen" sözcüğüyle oynuyor. "Unwesen": bir dolandırıcının yaptığı kötülük, kötü eylem. Ama burada "öz" ("Wesen"), Avrupa'nın "öz"ü söz konusu olduğundan, aynı zamanda bu özün yitirilmesi anlaşılıyor. (çev. n.)

[233] Yazarın notu: Bu yorumu doğrulamak için bkz., Principia'nın (Descartes, Oeuvres, Adam and Tannery edition, Vol. IX, 1904, Part 2, ss. 1-20) çevirmenine ait olan Lettre de l'auteur.

İlave yazı: fiayet birisi kalkıp da bilimin, felsefenin, tam tersine, filozofların bilimsel cemaatinin ortak emeği içinde geliştiğini ve her bir düzeyde mükemmelliğini yalnızca orada ele geçirdiğini söyleyerek itiraz etseydi, Descartes'ın cevabı muhtemelen şöyle olurdu: Yalnız başına bireysel bir filozof olan ben, diğerlerine çok şey borçluyum: fakat onların doğru olarak kabul ettikleri şey, onların bana, sözde kendi içgörüleri yoluyla tesis ettikleri şeklinde sundukları şey, benim için öncelikle sadece onların iddia ettikleri bir şeydir. fiayet onu kabul edeceksem, benim onu benim tarafımdaki mükemmel bir içgörü yoluyla haklılaştırmam gerekir. Benim –benim ve her gerçek biliminsanının– özerkliği işte bundan meydana gelir.

[234] Sonradan, "Bizim gerçekten de bir literatürümüz var, fakat –bütün sınırların ötesinde tutarsız bir biçimde büyüyen– gerçekte bilimsel, felsefî olmayan bir literatür bu" diye okunacak şekilde değiştirilmiştir.

[235] "Muhakkak ki..." ifadesi ile başlayan pasaj yazıdan çıkarılmak için işaretlendi.

[*1] Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders (çev. Harun Tepe), Bilim ve Sanat, Ankara, 1997, s. 47-57.

[*2] Husserl, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders (çev. Harun Tepe), Bilim ve Sanat, Ankara, 1997, s. 81-90.

[*3] Husserl, Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe, (çev. Tomris Mengüşoğlu), YKY, İstanbul, 1995, s. 63-77.

[*4] Husserl, "Phenomenology" (trans. by C. V. Solomon), Realism and the Background of Phenomenology (ed. R M. Chisholm), Free Press, Glencoe, 1960, ss. 118-28. İngilizceden çev. Derda Küçükalp.

[*5] Husserl, Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe (çev. Ayça Sabuncuoğlu-Önay Sözer), Afa Yayınları, İstanbul, 1994, s. 72-95.

[*6] Husserl, Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology, (trans. by Dorion Cairns), Martinus Nijhoff, The Hague, Netherlands, 1960, ss. 1-6. çev. Kasım Küçükalp.

[*7] İngilizceden çev. Kasım Küçükalp.

[*8] Husserl, "Phenomenology and Anthropology" (trans. by Richard G. Schmitt), Realism and the Background of Phenomenology. (ed. Roderick M. Chisholm), Free Press, Glencoe, 1960, s. 136-137. İngilizceden çev. Kasım Küçükalp.

[*9] Husserl, Ideas I Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy (trans. by F. Kersten), Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 1983, s. 37-39. İngilizceden çev. Kasım Küçükalp.

[*10] Husserl, Edmund, The Shorter Logical Investigations, (trans. by J. N. Findlay), Routledge, London and New York, 2001, 71-72. İngilizceden çev. Kasım Küçükalp.

[*11] Husserl, Edmund, The Shorter Logical Investigations, (trans. by J. N. Findlay), Routledge, London and New York, 2001, s. 73-74.

[*12] Husserl, Edmund, On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time, (trans. by John B. Brough), Kluwer Academic Publishers, London, 1990, ss. 172-175.

[*13] İngilizceden çev. Kasım Küçükalp.